جون ديوي

تأليف

د. أحمد فؤاد الأهواني

الكتاب: جون ديوي

الكاتب: د. أحمد فؤاد الأهواني

الطبعة: ٢٠٢٢

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم –
الجيزة - جمهورية مصر العربية
هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥
فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com E-mail: info@bookapa.com

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر

الأهواني ، أحمد فؤاد

جون ديوي / د. أحمد فؤاد الأهواني

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٢٢٣ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٧ – ٤٧٨ – ٩٩١ – ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ٥٩٣٢ / ٢٠٢٢

جون ديوي

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

على عرش الشهرة

ليس جون ديوي مجهولًا من جمهور المثقفين في مصر والشرق العربي، إذ نقلت آراؤه في التربية منذ زمن طويل، وأتخذها المعلمون الذين درسوا في معاهد التربية نبراسًا لهم. وترجمت له كتب كثيرة إلى العربية، منها «الديمقراطية والتربية»، و«الخبرة والتربية»، و«الحرية والثقافة»، و«تجديد في الفلسفة» و«آراء توماس جيفرسون الحية». وعلى الرغم من أن أحدًا غيره من الفلاسفة لم يظفر بترجمة هذا العدد من مؤلفاته إلى العربية – فيما عدا أفلاطون وأرسطو من القدماء وقلة من المحدثين – فلم يكتب عنه كتاب مستقل يحلل فلسفته، ويشرحها، ويقدمها إلى الجمهور العربي. ولعل ذلك يرجع إلى وفرة تآليفه، ودقة مذهبه، ووعورة أسلوبه.

وقد اتصلت بفلسفة ديوي صلة مباشرة حية عن طريق أحد تلاميذه ومريديه هو الأستاذ «جورج ديكهويزن **Dykhuizen**»، مواطن ديوي في فرمونت والذي كان منتدبًا للتدريس بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٥٣. وقد ألقى في مصر محاضرة عامة عنوانها «جون ديوي: فيلسوف ومرب أمريكي»، فأنبعثت روح الأستاذ في تلميذه، وسرت عن طريق المحاضر إلى جمهور السامعين، وظفرت في تلك الليلة بشعاع من فلسفة ديوي الحية عن طريق السماع. وأنت تعلم أن الفلسفة التي تقرأ في الكتب إنما هي فكر يخلو من الحياة، ولفظ متجرد من الروح.

فلما سافرت إلى أمريكا أستاذًا زائرًا عام ١٩٥٦ أتصلت بأساتذة الفلسفة الذين عرف بعضهم ديوي شخصيًا وتأثر به وكتب عنه، أو عرفه عن طريق بعض تلاميذه؛ وهم على الجملة، لأنهم أهل بلد واحد، أعرف بفيلسوفهم وأقدر على فهم دقائق مذهبه وأسرار تفكيره، وأدق من غيرهم في التمييز بين المعاني المتشابكة المتقاربة. مثال ذلك أن الأستاذ «لويس هان» عميد كلية الآداب بجامعة واشنجطن يؤول مذهبه على أنه «السياقية **Contextualism**» على حين يفهمه الأستاذ «هستون سميث» في

تلك الكلية أيضًا على أنه «مذهب العمليات العقلية **Operationalism**». ويرى البعض أنه «الأداتية» أو «البرجماتية» أو «التجريبية» وهكذا. ويذهب بعض الأمريكيين إلى أن ديوي فيلسوف تربية، وبخاصة أساتذة التربية وهم كثيرون، ويذهب البعض الآخر أنه فيلسوف منهج، أو منطق، أو إجتماع، إلى غير ذلك.

ويرى كثير من أساتذة الفلسفة في أمريكا أن الكتابة عن فلسفته مضللة، وأن الأسلم لتصوير مذهبه إختيار نصوص من كتبه تعرض على القارئ، مع التقديم لها بمقدمة موجزة تبين الخطوط العامة لفكره. وهذا ما فعله كثيرون منهم بالفعل. والعلة في ذلك خشية التأويل. لأن كل فلسفة فإنما هي شخصية، وهذا فصل ما بينها وبين العلم. وفلسفة ديوي شخصية، والفلسفة التي تكتب عن ديوي شخصية كذلك. فنحن حين نكتب عنه ونصور مذهبه، إنما نصور ما نراه نحن أن هذه هي فلسفته. ولكننا سنحاول ما أستطعنا إلى ذلك سبيلا أن نكون موضوعيين، وأن نعرض ما نعتقد أنه تصوير أمين صادق الفلسفة ديوي(١).

وقد سلكنا في الكتابة عنه مسلكًا جديدًا. كان يمكن أن نتتبع تآليفه على مدى حياته، ونلخص رأيه في كل كتاب، فيتضح من ذلك تطوره التاريخي. وهذا كما ترى مسلك معروف مأمون. وكان يمكن أن نعتمد على المؤثرات الفكرية التي صاغت تفكيره في شبابه، وهي في جملتها ثلاثة البراجماتية الأمريكية، والتجريبية الإنجليزية وبخاصة مذهب التطور، والمثالية الألمانية. ثم نرى كيف راجع ديوي نفسه، وتخلص من بعض هذه المؤثرات، ثم طلع بمذهب جديد. وكان يمكن أن نتخذ من بعض أفكاره الرئيسية محورًا تدور عليه فلسفته، كالتربية، أو المنهج العلمي في تطبيقه على الحياة الإجتماعية، أو الديمقراطية، أو غير ذلك. ولكننا آثرنا أن نجعل «الرجل» محور فلسفته، نتناوله أولًا في حياته وسيرته، ثم في جوانبه المتعددة الألوان، فنصوره مربيًا، وفيلسوفًا، وثائرًا على

---

(١) ليس من المناسب في مجال الذكرى المئوية للرجل أن نوجه إليه سهام النقد، وبخاصة لأن الكتاب الذي نقدمه ليس من الضخامة بحيث يتسع للعرض والنقد معًا. ومن شاء أن يطلع على نقد لمذهبه فليقرا كتاب كروسر «عدمية جون ديوي».

الفلسفة التقليدية، وأخلاقيًا، وعالمًا إجتماعيًا...

ويعد جون ديوي من أبرز فلاسفة العصر الحاضر. لا في أمريكا فقط، بل في جميع أنحاء العالم. فهو ولا ريب فيلسوف أمريكا المعبر عن إتجاهاتها العقلية، وهو إلى جانب ذلك وبحكم آرائه فيلسوف عالمي، أو كما يسميه الأستاذ إروين إدمان «أحد صناع التراث الأمريكي»، ثم يضيف إلى ذلك: «يعترف بديوي اليوم أحد صناع الفكر المعاصر أو أحد الذين جددوا صياغته، ليس بين أوساط الفلاسفة المحترفين فقط بل في القانون والتعليم والفن»[1]. ويقول الأستاذ ديكهويزن: «تعتمد شهرة جون ديوي في أساسها على مساهماته البارزة في عالم الأفكار، فهو يعد أحد كبار الفلاسفة الحقيقيين في القرن الحاضر، وهو أبرز المفكرين التربويين في أمريكا. وقد أمتد أثر فلسفته إلى ميادين شتى من البحث، كعلم النفس، والعلوم السياسية، والإقتصاد السياسي، وعلم الإجتماع، والدين، والتشريع والتربية، بحيث أحست جميعًا بقوة فكره وأصالته...»[2]. وكتب الأستاذ جون تشايلدز، أحد تلاميذ جون ديوي، يحتفل بذكراه عقب وفاته قال: «كتب الأستاذ موريس كوهين مقالًا عن الفلسفة الأمريكية صرح فيها بأن أمريكا إذا كان لها أن نصطنع طريقة بعض الدول الأوربية فتنشئ كرسيًا وطنيًا للفلسفة، فلن تجد إلا شخصًا واحدًا يشغله هو جون ديوي. ولا ريب أن تقدير الأستاذ كوهين لصدارة ديوي في الفلسفة الأمريكية مما يوافقه عليه معظم المشتغلين بهذا الفن.

ولم يكن ديوي معترفًا به كأبرز مفكرينا فقط، بل كان الممثل الذي تجسدت فيه معظم الأمور التي نعدها أمريكية، ففيه مزيج من البرجماتية التي تؤكد ميزان النتائج العملية، والمنهج العلمي، والإختراعات التكنولوجية، والديمقراطية بإعتبارها شكلًا للحكومة وطريقة للحياة على حد سواء، والروح الأمريكية الأولى بما كانت تمتاز به من إيمان بأن الرجل العادي يستطيع أن يبني بالتعاون حضارة أكثر إنسانية...»[3]

(1) Irwin Edman: John Dewey, p. 21.
(2) G. Dykhuizen: in Vermont Life magazine — 1949.
(3) Journal of Educational Theory – Vol. IV, Number 3, July 1954.

فإن قلت: ولكن رأي هؤلاء الجماعة الذين ذكرهم فيه من التحيز لمفكر من أبناء وطنهم ما لا يحتاج إلى دليل، قلنا: لقد شهد له المفكرون من الأجانب عن أمريكا، مع العلم أن تقدير الأحياء وهم على قيد الحياة نادر الوقوع. فهذا «بارودي» يكتب من فرنسا يقول: «إنه على الرغم من أن قلة قليلة من آثار ديوي – فيما عدا كتبه في التربية – قد نقلت إلى الفرنسية، فإن فلسفته معروفة معرفة جيدة في فرنسا وهي تلقى أعظم التقدير»[1]. ولعلك تقول، ولكن الفرنسيين قوم مهذبون يميلون إلى الثناء؛ فإليك رأي مفكر لا يرحم في نقده، ولا يعترف إلا بنفسه، نعني برتراند رسل. فقد أفتتح الفصل الثلاثين الذي كتبه عن جون ديوي في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية». قائلًا: «إن ديوي الذي ولد عام ١٨٥٩ يعترف به على وجه عام أنه رأس الفلاسفة الأحياء في أمريكا. وإني لأوافقهم على هذا التقدير تمام الموافقة، فقد كان له تأثير عميق لا بين الفلاسفة فقط بل على طلاب التربية والجمال والنظريات السياسية»[2] ويقول في مقالة أخرى: «ولهذا الفيلسوف وجهة نظر – حيث تكون هذه النظرة متميزة – تتفق مع عصر التصنيع والعمل الجماعي. ومن الطبيعي أن يكون أثره الأكبر في الأمريكيين، كما يقدره كذلك قوم يأخذون بعناصر التقدم مثل أمة الصين والمكسيك ممن يحاولون الإنتقال السريع من حياة العصر الوسيط إلى التجديد الحديث. وتشبه شهرته، لا مذهبه، تلك الشهرة التي تمتع بها بنتام في زمانه»[3].

فإذا صرفنا النظر عن الغمزات اللاذعة التي أشتهر بها برتراند رسل، بقي أنه اعترف بالفضل والشهرة والزعامة الفلسفية لا في أمريكا فحسب بل في الدول الأخرى التي تريد الأخذ بالحضارة الحديثة. وهذا شيء طبيعي من فيلسوف إنجليزي يعتز بقوميته، ويتمسك بتقاليد الإنجليز، وله إلى ذلك فلسفته الخاصة، ووجهة نظر في المنطق الرمزي لم يوافقه عليها ديوي، كما سنرى بعد قليل عند الكلام عن ديوي المنطقي.

ومع ذلك فلم يسلم فيلسوف من النقد. وقديمًا نقد أرسطو أستاذه أفلاطون في

(1) in Schilpp: The Phil. of J. Dewey, p. 229.
(2) Bertrand Russell: Hist, of Western Philosophy, p. 819.
(3) in Schilpp: The Phil. of J. Dewey, p. 137. "Dewey's New Logic"

سبيل الحق. وسهام النقد التي توجه إلى الفيلسوف من كل مكان ودليل على شهرته وآية على عظمته، لا على ضعفه وضآلة شأنه. وفي الكتاب الذي نقلنا عنه رأى بارودي ورسل مقالات أخرى كثيرة بأقلام أعلام الفكر في أمريكا وأوربا من مثل سانتايانا وهوايتهيد وغيرهما، بعضها يشرح فلسفة ديوي ويحللها ويقدمها للجمهور ، وبعضها ينتقد هذه الفلسفة إنتقادًا مرًا. وقد أنبرى لهم ديوي في آخر الكتاب فشكر المادحين والقادحين على حد سواء، ورد على نقد الناقدين في فصل طويل بعنوان «الخبرة والمعرفة والقيمة» لخص فيها فلسفته، ووضح مذهبه، ودافع فيها عن نفسه، فألتقى الفكر بالفكر في أجمل ندوة عقلية وأروعها، كما كانت سنة سقراط وأفلاطون في الحوار والجدل. وهذه لعمري هي السيرة الفلسفية كما ينبغي أن تكون، السيرة البعيدة عن التعسف الدجماطيقي وعن سوقية التفكير العامي.

وبعد، فإني أود أن أنبه على أمرين راعيتهما في هذا الكتاب، الأول العناية بعرض البرجماتية[1] عرضًا دقيقًا واسعًا بعض الشيء ليطلع قراء العربية على هذا المذهب المعبر عن الفلسفة الأمريكية في جملتها، والثاني إلتزام عبارات ديوي نفسه في أكثر المناسبات لأنه هو نفسه كان يشكو من عدم أمانة الناقلين لمذهبه.

وأرجو أن أكون قد وفقت في أمانة العرض ودقة التصوير.

رأينا في إستهلال هذا الفصل أن ما ترجم إلى العربية من كتبه خمسة هي:

(١) الديمقراطية والتربية

(٢) الخبرة والتربية.

(٣) الحرية والثقافة.

---

(١) أقدم ما كتب بالعربية في البرجماتية كتاب «الذرائع» ليعقوب فام ونشرته لجنة التأليف منذ ربع قرن، ولكن عنوانه نفسه يدل على تحريف المذهب، وأحدث ما كتب في شيء من التطويل كتاب الدكتور زكي نجيب محمود «حياة الفكر في العالم الجديد» والفصل الذي كتبه الأستاذ إسماعيل القباني في كتاب «التربية عن طريق النشاط» عن فلسفة جون ديوي.

(٤) تجديد في الفلسفة.

(٥) آراء توماس جيفرسون الحية.

واليوم ونحن في سنة ١٩٦٨ نجد أنه قد ترجمت له تسعة كتب أخرى هي:

(١) البحث عن اليقين.

(٢) المنطق أو نظرية البحث .

(٣) الفن خبرة.

(٤) الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني.

(٥) الفردية قديمًا وحديثًا.

(٦) المدرسة والمجتمع.

(٧) التربية في العصر الحديث .

(٨) مدارس المستقبل.

(٩) المبادئ الأخلاقية في التربية.

المؤلف في سطور

١٨٥٩ – ولد في فرمونت في ٢٠ أكتوبر.

١٨٧٥ – تخرج في المدرسة الثانوية.

١٨٧٩ – تخرج في جامعة فرمونت.

١٨٨٤– حصل على الدكتوراه من جامعة جون هوبكنز.

١٨٨٤– – ١٨٨٨ مدرس فلسفة بجامعة متشجان.

١٨٨٦ – زواجه من أليس تشابمان.

١٨٨٨ – ١٨٨٩ – مدرس فلسفة بجامعة منيسوتا.

١٨٨٩ – ١٨٩٤ – أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بجامعة متشجان.

١٨٩٤ – ١٩٠٤ – أستاذ الفلسفة والتربية بجامعة شيكاغو.

١٩٠٢ – ١٩٠٤ – مدير مدرسة التربية بجامعة شيكاغو – إنشاء مدرسة المعمل.

١٩٠٤ – رحلة إلى أوربا – إنجلترا – وإيطاليا.

١٩٠٥ – ١٩٣١ – أستاذ الفلسفة بجامعة كولومبيا – أستاذ بمدرسة المعلمين بجامعة كولومبيا.

١٩١٩ – رحلة إلى اليابان والصين – محاضرات في طوكيو بالجامعة الإمبراطورية – وفي الصين بالجامعات الوطنية في بكين ونانكنج.

١٦٢٤– رحلة إلى تركيا.

١٩٢٦– رحلة إلى المكسيك.

١٩٢٨ – رحلة إلى روسيا.

١٩٣١ – ١٩٣٩ – أستاذ شرف للفلسفة بجامعة كولومبيا.

١٩٣٧ – رئيس لجنة التحقيق في أتهام تروتسكي ومحاكمته في موسكو.

١٩٥٢ – وفاته في أول يونية.

من مؤلفاته:

١٨٨٢ – أول مقالة نشرها: « الدعاوى الميتافيزيقية للمذهب المادي في مجلة الفلسفة النظرية» **The Metaphysical Assumptions of Materialism**

١٨٨٧ – علم النفس **Psychology**

١٨٩٧ – عقيدتي التربوية. **My Pedagogic Creed**

١٨٩٩ – علم النفس والمنهج الفلسفي **Psychology and Philosophic Method**

١٩٠٠ – المدرسة والمجتمع. **The School an Society**

١٩٠٢ – الطفل والمنهج الدراسي. **The Child and the Curriculum**

١٩٠٣ – دراسات في النظرية المنطقية. **Studies in Logical Theory**

١٩٠٨ – الأخلاق (مع جيمس تافتس). **Ethics**

١٩١٠ – كيف نفكر **How We Think**

أثر دارون في الفلسفة **The Influence of Darwin on Philosophy**

١٩١٥ – الفلسفة الألمانية والسياسة **German Philosophy and Politics**

– مدارس الغد (مع أبنته إيفلين ديوي) **Schools of Tomorrow**

١٩١٦ – الديمقراطية والتربية **Democracy and Education**

- مقالات في المنطق التجريبي

(طبعة ثانية معدلة لكتاب دراسات في النظرية المنطقية) Essays in Experimental Logic

١٩١٧ - الذكاء المبدع (مع آخرين) Creative Intelligence

١٩٢٠ - تجديد في الفلسفة Reconstruction in Philosophy

١٩٢٢ - الطبيعة البشرية والسلوك. Human Nature and Conduct

١٩٢٥ - الخبرة والطبيعة Experience and Nature

١٩٢٧ - الجمهور ومشكلاته. The Public and its Problems.

١٩٢٩ - شخصيات وحوادث. Characters and Events

- الفن والتربية (مع آخرين) Art and Education

- البحث عن اليقين The Quest for Certainty

١٩٣٠ - الفردية قديمًا وحديثًا Individuality Old and New

- مقالة «من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي» From Absolutism to Experimentalism

- عقيدتي الفلسفية Credo

١٩٣١ – الفلسفة والحضارة Philosophy and Clivilisation

١٩٣٤ - الفن كخبرة Art as Experience

- إيمان مشترك A Common Faith

١٩٣٥ - التحرير والحركة الإجتماعية Liberalism and Social Action

١٩٣٨ - الخبرة والتربية Experience and Education

- المنطق أو نظرية البحث Logic: The Theory of Inquiry

١٩٣٩ – الحرية والثقافة Freedom and Culture

– نظرية القيمة Theory of Valuation

١٩٤٠– – التربية في العصر الحاضر Education Today

١٩٤٦ – مشكلات الناس (نشر في طبعة ثانية سنة ١٩٥٦ بعنوان فلسفة التربية) Probems of Men

– المعرفة والمعروف (مع آرثر بنتلي) Knowing and the Known

من سيرته

إن صحت النظرية القائلة بأن الإنسان ثمرة البيئة التي يعيش فيها، فإن جون ديوي أبرز مثال على صحة هذه النظرية. فقد اجتمعت له من ميراثه الأبوي، والإقليم الذي نشأ فيه، والتربية التي تلقاها في حداثته، والأساتذة الذين طلب العلم عليهم، والأمة التي كان فردًا من أفرادها وما لتلك الأمة من تقاليد مأثورة عن الحرية والديمقراطية، والعصر الذي ولد فيه وترعرع في أحضانه، والنزعات الفلسفية والإتجاهات العلمية التي أخذت تقوى وتشتد وبخاصة الإتجاه إلى التصنيع وما تبعه من مناداة العمال بحقوقهم ونزول المرأة إلى ميدان العمل، والتغيير المحسوس السريع الذي نتج عن ذلك في المجتمع والأخلاق والتربية والدين والفن – نقول أجتمعت هذه العوامل كلها على تكوين جون ديوي، فكان بذلك ثمرة هذه البيئة الثقافية والحضارية.

ومن الموافقات العجيبة أن يقع مولد جون ديوي في عام **١٨٥٩** وهو العام الذي نشر فيه دارون كتابه «أصل الأنواع»، ذلك الكتاب الذي لعب في فلسفة ديوي دورًا كبيرًا فيما بعد. فقد أخذ بمذهب التطور العلمي وآمن به كما ينبغي أن يؤمن به كل من يأخذ نفسه بالمناهج العلمية في البحث، على حين لقي هذا الكتاب معارضة عنيفة في الشرق على يد جمال الدين الأفغاني في كتابه «الرد على الدهريين» فأخر بذلك عجلة التقدم العلمي عدة أجيال.

ولد ديوي في العشرين من أكتوبر في مدينة برلنجتون بولاية فرمونت الواقعة في شمال الولايات المتحدة الأمريكية على مقربة من حدود كندا. وهو الأبن الثالث لأسرة من الطبقة الوسطى، فأبوه من نسل المهاجرين الذين وفدوا إلى أمريكا من بلاد الفلمنك فرارًا من إضطهاد الحكام، وكانوا يشتغلون بشتى الصناعات كالغزل والنسيج والحدادة والزراعة. وليس تاريخ الأمريكيين موغلًا في القدم، فهم سلالة ثلاثة قرون من المهاجرين الذين أعتمدوا على سواعدهم في كسب المعاش، وصارعوا الطبيعة حتى

أستنبتوا منها الزرع، وأستخرجوا من باطنها المعادن، ولم يعتمدوا على مال موروث أو أرض ذلول. فهم أبدًا في صراع مع الطبيعة يعولون في ذلك الصراع على إستخدام أيديهم وسواعدهم وعقولهم. وقد ورثت الأجيال المتأخرة عن رواد المهاجرين الجرأة والإقدام، والإعتماد على النفس، والتحرر من التقاليد، ومحبة الكشف والمغامرة، وإستخدام العقل البشري في تسخير الطبيعة، وإحترام العمل اليدوي في كسب المعاش، وإعتبار النجاح المادي الملموس دليلًا على صحة السبل المتبعة، وهذه الصفة الأخيرة هي جوهر فلسفتهم المسماة بالبرجماتية. ومن هذا الوجه يمكن أن نعد جميع الأمريكان برجماتيين، بإعتبار أن البرجماتية تعبر عن الروح الأمريكية، كما أن المثالية عنوان على الروح الألمانية، والتجريبية هي السمة الغالبة للعقلية الإنجليزية، وهكذا. ثم جاء المفكرون الذين أصطلحنا على تسميتهم بالفلاسفة فصاغوا هذه الروح البرجماتية مذهبًا منسقًا، وهذا ما فعله بيرس، ثم وليم جيمس، ثم جون ديوي.

كان أبوه أرشيبالد بقالًا في برلنجتون، على خلاف المأثور عن الأسرة من إشتغال أفرادها بالزراعة. وعلى الرغم من أن أرشيبالد لم يتلق إلا تعليمًا مدرسيًا بسيطًا، إلا أنه كمل نفسه بالإطلاع، فقرأ شكسبير وملتون، وكان يتغنى ببعض عباراتهما الأدبية التي حفظها عن ظهر القلب. أما أمه لوسينا رتش **Lucina Rich** فقد كانت أعرق نسبًا وأوفر ثروة وأغزر علمًا وأرهف ذوقًا. كان جدها عضوًا بمجلس الشيوخ في واشنجطون، وأبوها قاضيًا أشتهر بالعدل والحكمة، وقد بثت الأم في أبنائها محبة الثقافة، والتعلق بأهداب التعليم والمضي فيه، وهى المسئولة عن تحويلهم من الفنون العملية شطر التعليم الجامعي. ونشأ جون محبًا للقراءة عاكفًا على الكتب يلتهمها إلتهامًا من المكتبة العامة في المدينة. وقد أمضي جون تعليمه الإبتدائي والثانوي في مدرسة برلنجتون العامة لا ينفك عن شراء الكتب والإطلاع عليها، وكان يحصل على المال اللازم لذلك من بيع صحيفة المساء التي تصدر في برلنجتون، ومن الإشتغال بترقيم الأخشاب التي ترد من كندا وتحفظ في فناء قريب من البحيرة. هذا إلى أنه كان يشارك في أعمال البيت، وفي أعمال الحقل حين يذهب عند أقارب أمه في الإجازة.

وقد أثرت هذه النشأة الأولى في فلسفته التربوية، فذهب فيما بعد إلى أن المدرسة يجب أن تشارك في الحياة وأن تمهد لها، دون أن تقتصر كما كانت الحال في القديم على موضوعات جافة نظرية بعيدة عن واقع الحياة.

ولما بلغ جون الخامسة عشرة تخرج في المدرسة الثانوية، وألتحق بجامعة فرمونت **Vermont** القريبة من منزل الأسرة. فدرس خلال عامين اللغتين اليونانية واللاتينية، والتاريخ القديم، والهندسة التحليلية، وحساب التفاضل والتكامل. ثم درس بعد ذلك العلوم الطبيعية ونظرية التطور، وقرأ في المجلات العلمية ما كانت تنشره في ذلك الحين حول هذه النظرية التي خلبت ألباب الطلاب. وفي السنة الرابعة من الدراسة الجامعية تلقي محاضرات في علم النفس، وتاريخ الحضارة، ودرس «جمهورية أفلاطون» التي أثرت في نفسه إلى الأعماق فكتب في سيرته الفلسفية وهي المقالة التي تحمل عنوان «من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي» يقول ما فحواه إن قراءته المحببة هي محاورات أفلاطون وإن الفلسفة الحق هي في الرجوع إليه[1]. فليس من الغريب أن نجد ديوي يستعرض أفلاطون، ويستلهمه، وينقده نقد الخبير. ثم درس إلى جانب ذلك الفلسفة الإنجليزية وبخاصة مذهب بركلي. وأطلع في ذلك الحين من المجلات الفلسفية على فلسفة أوجست كومت، فلم يتأثر بنتائجها بمقدار ما تأثر بروحها في الفلسفة الوضعية، وفي ضرورة تطبيق العلم على المجتمع وأنظمته، وفي الصلة بين الظروف الإجتماعية وبين العلم والفلسفة. أضف إلى هذا كله الفلسفة الألمانية المثالية التي فتنته، وبخاصة فلسفة هيجل، وظل مواليًا لها فترة طويلة حتى عدل مذهبه وتخلص منها.

ومما يجدر بالذكر أن ديوي تأثر في تلك الفترة برجل وكتاب. أما الرجل فهو الأستاذ «توري» الذي كان يضطلع بتدريس الفلسفة بالجامعة. كانت هواية توري للفلسفة أصيلة، كما كان معلمًا بارعًا، وإليه يدين جون ديوي بأمرين: الأول إستقرار أفكاره نهائيًا نحو دراسة الفلسفة وأتخاذها غاية له في الحياة، والثاني قراءته عليه نصوص

(1) From Absolutism to Experimentalism, in Contemporary American Absolutism Philosophy, Vol. Two, p. 21.

قدماء الفلاسفة والفلسفة الألمانية، وذلك على الطريقة السقراطية في الصحبة والحوار. أما الكتاب الذي أثر في تكوينه الفلسفي فهو «علم الفسيولوجيا» تأليف الفيلسوف توماس هنري هكسلي (١٨٢٥ – ١٨٩٥) والشارح المذهب دارون في النشوء والإرتقاء، فأستمد من دراسته صورة قوية عن وحدة الكائن الحي، خلقت في نفسه نموذجًا لنظرة أشمل وأوسع للأشياء، تلك النظرة الشاملة التي تتميز بها الدراسة الفلسفية.

ولم يكد يتخرج في الجامعة حتى تطلع كغيره من زملائه إلى شغل وظيفة مدرس يكسب منها معاشه، فظفر بوظيفة في إحدى مدارس بنسلفانيا، وأخذ يعلم اللاتينية والجبر والتاريخ الطبيعي، وأستمر في ذلك المنصب سنتين. غير أنه لم يعدل أبدًا عن الإشتغال بالفلسفة، فكتب مقالة فلسفية بعنوان «الدعاوى الميتافيزيقية للمذهب المادي»، نشرها الدكتور «هاريس» في مجلته المسماة «الفلسفة النظرية». ثم حثه توري وهاريس على متابعة الدراسة الفلسفية فأقترض سنة ١٨٨٢ من عمة له خمسمائة دولار وذهب إلى بلتيمور وألتحق بجامعة جون هوبكنز بغية الحصول على الدكتوراه. وحضر على أستاذين جليلين هما «جورج موريس»، و«ستانلي هول»، وكلاهما كان قد عاد من دراسته في ألمانيا. وكان موريس واسع الإطلاع على تاريخ الفلسفة، وهو الذي نقل كتاب «أوبرفج» في تاريخ الفلسفة من الألمانية إلى اللغة الإنجليزية، وكان من أتباع مثالية هيجل، وعن هذا الطريق أعتنق جون ديوي الهيجلية، التي «تركت في تفكيره رواسب دائمة» كما يقول. وقد شرح هذا التأثير على النحو الآتي: «تأثرت بفكرة هيجل عن المؤسسات الثقافية بإعتبارها "عقلًا موضوعيًا" يعتمد عليه الأفراد في تكوين حياتهم العقلية، كما تأثرت بكومت وكوندورسيه وبيكون. ثم هجرت الفكرة الميتافيزيقية التي تذهب إلى وجود عقل مطلق يتجلى في النظم الإجتماعية وبقيت الفكرة، المعتمدة على أساس تجريبي، الخاصة بتأثير البيئة الثقافية في تشكيل أفكار الأفراد ومعتقداتهم وأتجاهاتهم الفكرية. وهذه الفكرة كانت عاملًا في تكوين إعتقادي بأن وجود عقل أولي أسمى من العالم الطبيعي حسب الزعم الشائع في علم النفس والفلسفة ليس لها سند

تجريبي. وكانت عاملًا في إعتقادي بأن علم النفس الممكن – المتميز عن دراسة السلوك بيولوجيًا – إنما هو علم النفس الإجتماعي. أما فيما يختص بالأمور الأكثر إلتصاقًا بالفلسفة فإن عناية هيجل بفكرة الإتصال ووظيفة الصراع قد أستمرت عندي على أسس تجريبية بعد تحول ثقتي السابقة في الجدل إلى الشك...»(1) وظل الأستاذ موريس يرعاه إلى أن عينه مدرسًا للفلسفة بجامعة متشجان بمرتب يبلغ تسعمائة دولار في العام، وذلك بعد حصوله سنة ١٨٨٤ على إجازة الدكتوراه، وكانت رسالته بعنوان «علم النفس عند كانط»، وهي رسالة لم تنشر، ولا توجد منها نسخة في الجامعة.

ولا يقل تأثير ستانلي هول عن جورج موريس في تكوين جون ديري، الذي أخذ عن ستانلي هول الإتجاه الحديث في علم النفس القائم على التجارب لا على النظر العقلي. ونحن نجد هذا الأثر واضحًا فيما أخذه ديوي عن وليم جيمس من كتابه «أصول علم النفس» ذلك أن جيمس يعتمد على تيارين، الأول: أن علم النفس هو علم الشعور، والثاني أن علم النفس يقوم على علم الحياة. وأصطنع ديوي التيار الثاني، ورفض الأول.

وسكن ديوي وهو في متشجان في نزل مع زميل له، وكان يسكن في النزل نفسه شقيقتان، إحداهما هي «أليس تشابمان» التي تزوجها ديوي بعد عامين، في يولية سنة ١٨٨٦. كانت أليس تشتغل معلمة لتكسب معاشها، وأثرت في زواجها أثرًا عظيمًا، فهي محبة للعلم، صافية الذهن، رقيقة القلب، تتميز بفيض من الشجاعة والحيوية. وكانت تحمل في نفسها ثورة على الأوضاع الإجتماعية وما فيها من مظالم، فدفعت زوجها من الإهتمام بالفلسفة الكلاسيكية إلى مشكلات الحياة المعاصرة، كما أنزلته من سماء النظريات إلى عالم البشر وجعلت لهذا العالم معنى. وقد أنجب منها ستة أولاد بين ذكور وإناث. وقد سميا طفلهما الثالث بإسم موريس إحياء لذكرى أستاذه، غير أن هذا الطفل مات وهو في الثانية والنصف من عمره مريضًا بالدفتريا، فأحدث موته «في نفس

(1) The Philosophy of John Dewey - edited by Schilpp - p. 17-18.

والديه جرحًا لم يندمل»[1]. فلم يكن ديوي يحب أبناءه حبًا غريزيًا فطريًا فحسب، بل حبًا فلسفيًا هو ثمرة ملاحظته إياهم وتتبع نموهم ومشاهدة سلوكهم مما كان له أكبر الأثر في تكوين نظرياته عن نفسية الأطفال وطبائعهم، فضلًا عن نظريته الفلسفية في صياغة المجتمع والأخذ بيده عن طريق التربية. ولا غرو، فإن ديوي في نظر كثير من المؤرخين والنقاد فيلسوف تربية قبل كل شيء. وما يروى عن فرط محبته للطفولة أنه ألف كتابه المشهور «الديمقراطية والتربية» وهو يحمل طفله على إحدى ركبتيه ويضع الورق الذي يكتب فيه على الأخرى.

وفجعه القدر في صبي آخر توفي وهو في الثامنة، وكان ديوي في رحلة إلى أوربا. حيث ركب البحر من مونتريال إلى ليفربول، فأصيب ابنه بالتيفود على ظهر السفينة، وأدخل الطفل مستشفى في ليفربول حتى أبل من مرضه، ولكنه لم يكد يبارح المستشفى حتى أنتكس ومات. وصحبت الأم أبناءها الآخرين إلى إيطاليا، وعاد ديوي إلى كولومبيا للتدريس على أن يلحق بأسرته في الصيف القادم في إيطاليا، وهناك تبني طفلًا إيطاليًا أسمه «سابينو» يقرب من سن أبنه الذي توفي حديثًا. وسابينو هذا هو الذي قام فيما بعد بالمهام العملية التي يقوم بها ديوي في التعليم الإبتدائي، كما أن أبنته الكبرى «إيفلين» كتبت مع والدها كتاب «مدارس الغد» وكتاب «مدارس جديدة بدلًا من القديمة»، وأبنته «جين» هي التي كتبت سيرة حياته التي تنقل عنها، ورجعت إليه في كثير من أجزائها. وهذه المشاركات العملية بين ديوي وبين أبنائه إنما تدل على حبه الشديد لهم، وحبه الخير للطفل عامة.

أتصل ديوي وهو في فجر حياته العملية بشخصيتين كان لهما أثر عظيم في آرائه. الأول هو «جيمس تافتس» **Tufts** الذي عرفه حين كان في متشجان، فأشتغلا معًا، وتعاونا على التفكير والتأليف. ولما ذهب «تافتس» إلى جامعة شيكاغو دعا ديوي إلى الإشتغال معه، فقبل التدريس بها سنة ١٨٩٤، وأثمر تعاونهما تأليف كتاب «الأخلاق»

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤.

الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٠٨. وقد درس «تافتس» في ألمانيا، وهو الذي نقل كتاب «وندلباند» في تاريخ الفلسفة إلى اللغة الإنجليزية.

ولما خلا منصب «تافتس» في متشجان حل محله الأستاذ «جورج هربارت ميد» Mead الذي يعد من أقطاب البرجماتية، والذي ظل حتى وفاته عام ١٩٣١ صديقًا حميمًا لديوي. وكان «ميد» يهتم أعظم الإهتمام بالأثر البيولوجي على الظواهر النفسية، لا من جهة الصلة بين المخ والنفس بل من جهة الصلة بين الكائن الحي في جملته حين يوضع في بيئة يستجيب لمؤثراتها ويؤثر فيها، ويصبح الجهاز العصبي عضوًا ينظم العلاقة بين الكائن والبيئة، ويمكن وصف التفكير ذاته من هذه الزاوية. واعتمد ديوي على هذه النظرية وطبقها على فلسفته ونظرياته في علم النفس.

ومن جملة الأسباب التي جعلت ديوي يقبل منصب التدريس في جامعة شيكاغو إنضمام قسم التربية إلى قسم الفلسفة وعلم النفس. فهو يعترف في سيرته بأن التربية أول الأمور التي تميز بها تفكيره الفلسفي، وفي ذلك يقول: «أول الأمور في تطور تفكيري أهمية التربية نظريًا وعمليًا في نفسي، وبخاصة تربية الصغار، لأني لم أشعر أبدًا بتفاؤل كثير فيما يختص بإمكان التعليم «العالي» إذا بني هذا التعليم على أسس ضعيفة. وقد اندمج هذا الإهتمام بالإهتمام بعلم النفس والمؤسسات والحياة الإجتماعية، وصار معها جنبًا إلى جنب وقد كان يمكن أن تظل هذه الإهتمامات منفصلة..»(١)

أنشأ ديوي وهو في شيكاغو مدرسة أولية يقوم التعليم فيها على أسس تختلف مما جرى عليه العرف، وعاونه في ذلك جماعة من الآباء يرغبون لأبنائهم هذا الضرب الجديد من التعليم، فأمده بالمال والتأييد الأدبي. وأنشئت المدرسة تحت إشراف قسم الفلسفة الذي كان رئيسه في الجامعة، وسميت باسم «المدرسة المعملية» Laboratory School، ولو أن أسمها الذي جرى على ألسنة الناس هو «مدرسة

---

(١) من سيرته بعنوان From Absolutism to Experimentalim. p. ٢٢.

ديوي». وسميت المدرسة «معملًا» لأنها كانت بالإضافة إلى تعليم الفلسفة وعلم النفس والتربية كعامل للطبيعة والكيمياء، ولم يكن الغرض منها أن تكون مدرسة تجريبية، أو عملية، أو تقدمية، كما توصف المدارس الحديثة اليوم. وبلغ من رغبة ديوي النجاح لهذه المدرسة وتمويلها، إذ لم تكن الجامعة تمنحها إلا مقدارًا يسيرًا من المال، أنه ألقى محاضرات في التربية يعين بأجرها مشروعه، وهذه المحاضرات هي التي طبعها في كتاب «المدرسة والمجتمع» الذي طبع عدة مرات وترجم إلى بضع عشرة لغة أجنبية.

وأثمرت إقامته في شيكاغو واشتغاله رئيسًا لقسم الفلسفة بجامعتها ثمارًا فلسفية إلى جانب ما أنتجه في التربية. فقد أتجه إلى تنمية مذهبه في الأخلاق وعلم النفس والمنطق، فألقى خلال ثلاث سنوات ثلاثة موضوعات تدور حول الأخلاق وهي «منطق الأخلاق»، و«الأخلاق الإجتماعية» و«الأخلاق النفسانية»، وهذا الموضوع الأخير هو الذي كان أساس كتابه المشهور المعروف بإسم «الطبيعة البشرية والسلوك». وكان قد تفرغ للتدريس لطلبة الدراسات العليا، وأتخذ منهم حلقة تتردد بينه وبينهم أصداء الفكر، وتتطاير من إحتكاك عقولهم شرر المعرفة. لقد أحيا بذلك سنة المدارس الفلسفية القديمة كالأكاديمية والمشائية، وأصدرت المدرسة مجتمعة سنة **١٩٠٣** كتابًا بعنوان «دراسات في النظرية المنطقية»(١)، وهو عبارة عن أحد عشر فصلًا، أربعة من قلمه وسبعة بقلم زملائه وتلاميذه، وقد أعيد طبع هذا الكتاب فيما بعد بعنوان آخر هو «مقالات في المنطق التجريبي»(٢). وحين أصدر الكتاب في طبعته الأولى رحب به وليم جيمس وأعلن عن مولد «مدرسة شيكاغو» صاحبة الإتجاه البرجماطيقي. ويمتاز هذا الإتجاه بالنزعة «الأداتية **Instrumental**»، وهي النزعة التي أشتهر بها جون ديوي وأصبحت عنوانًا على مذهبه. وينبغي أن نعد كتابه العظيم «الديمقراطية والتربية» الذي أصدره سنة **١٩١٦** وهو يدرس في جامعة كولومبيا من ثمار تجاربه في شيكاغو، وأودع فيه خلاصة آرائه في الفلسفة والتربية، وقال عنه في سيرته إنه الكتاب الذي عبر

---

(1) Studies in Logical Theory, Chicago, 1903.
(2) Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916.

سنين كثيرة عن فلسفتي أكمل تعبير»[1].

ولم تطب له الإقامة في شيكاغو بعد أن اختلف مع مدير الجامعة حول إدارة «المدرسة المعملية»، إذ ضمت الجامعة إليها معهدًا للتربية لتخريج المدرسين، وكانت هناك مدرسة إبتدائية ملحقة به، فتعارضت المدرستان، ولم يقبل ديوي أن يرى غرس يديه يذوي فأستقال سنة ١٩٠٤، وكتب إلى وليم جيمس في هارفارد وإلى «كاتل» **Cattell** في كولومبيا يخبرهما بما أنتهى إليه أمره، فعمل كاتل على تعيينه في جامعة كولومبيا إلى جانب التدريس كذلك بكلية المعلمين «**Teachers College**». وظل بتلك الجامعة إلى أن أحيل إلى الإستيداع سنة ١٩٣١. وكان من الطبيعي أن تتغير آراؤه بسبب اتصاله بالبيئة الجديدة وإحتكاكه بأساتذة لهم إتجاهات مختلفة. كان رئيس قسم الفلسفة هو الأستاذ وودبردج **Woodbridge** الذي تزعم الحركة الواقعية في الفلسفة معتمدًا على الميتافيزيقا الأرسطية. وكانت هناك حركة أخرى مثالية أتبعها ديوي زمنًا حين كان من السائرين على نهج الهيجلية، حتى عدل عن الأخذ «بالمطلق». وأتفقت آراء وودبروج مع أتجاه ديوي الجديد من هذه الناحية. وفي الوقت نفسه أنقسم الواقعيون على أنفسهم فريقين، أحدهما يقول بالكثرة والتعدد وعلى رأسهم وليم جيمس، والآخر يقول بالواحدية. وأضطرب ديوي بين التيارين فأخذ بمذهب الكثرة في إبتداء الأمر، ولكنه أنتهى إلى ميتافيزيقا تعتمد على الواحدية **Monism**.

مهما يكن من شيء فقد خرج ديوي بعد هذه السنوات من البحث والتفكير إلى تعديل في فلسفته أعلنه في كتابه «تجديد في الفلسفة» وهي المحاضرات التي ألقاها في طوكيو، وفي كتابه «البحث عن اليقين» وهي محاضرات ألقاها في أدنبرة سنة ١٩٢٩، وسار بعد ذلك في هذا الطريق الجديد.

ونبغ من تلاميذ ديوي في كولومبيا عدد كبير يعدون اليوم من طليعة فلاسفتهم، مثل راندال، وإيدمان، وكلبا تريك، وتشايلدز، وهوك، وراتنر، وغيرهم. وبذلك يمكن

---

(1) From Absolutism to Experimentalism, p. 23.

أن نعد ديوي صاحب مدرسة بمعنى الكلمة تحمل لواء مذهب فكري في الفلسفة والتربية والإجتماع والتاريخ. وجوزيف راتنر هو الذي جمع عدة مقالات لديوي نشرها في مجلد بعنوان «العقل في العالم الحديث» مع مقدمة طويلة عن فلسفته. أما «هوك» فقد راجع معظم مؤلفات ديوي الأخيرة قبل طبعها. ومن الأمور التي أعانت على بعث الحياة في كتابات ديوي أن معظم كتبه الهامة عبارة عن محاضرات ألقاها على الطلبة في الجامعات المختلفة كما ذكرنا من قبل، أو هي مقالات في المجلات الفلسفية تعد ردًا على آراء غيره من المفكرين، أو هي ضرب من الحوار والجدل على الطريقة الأفلاطونية. والفلسفة الحقة فيما يؤثر عن أفلاطون أنها ثمرة الحوار ومشاركة الرأي وإحتكاك الفكر بالفكر مع الحرية في قبول النقد، ورد الحجة بالحجة. فقد كان البحث عند أفلاطون كما صوره في المحاورات: «دراماتيكيًا، غير مستقر، متعاونًا، وكان أفلاطون في هربه الشديد من الميتافيزيقا، ينتهي دائمًا إلى وجهة إجتماعية وعملية»[1].

ولم يقف نشاط ديوي عند الفلسفة أو التربية أو علم النفس بل تجاوزها إلى السياسة، فقد كان من المؤمنين إيمانًا عميقًا بالديمقراطية لا يبغي عنها حولًا، ودافع عنها أروع دفاع، كما أرسى قواعدها على أسس فلسفية، ووصلها بالتربية حتى ينشأ الطفل منذ صغره على عشق الديمقراطية ومحبة الحرية، ليكون سلوكه في الحياة حين يشتد ساعده ويدخل في طور الشباب والرجولة صادرًا عن ديمقراطية أشربت بها نفسه ونزلت منه منزلة الطبع. وبذلك تكون الديمقراطية في الدولة ديمقراطية حقيقية وليست صورية يتشدق بها صاحبها ولا يعمل بها. بدأ ديوي يحاضر في الفلسفة السياسية ويناقش نظريات «الحق الطبيعي» عند جماعة أصحاب المنفعة من فلاسفة الإنجليز، وغيرهم من المدارس، وتعرض لمذاهب السيادة والحقوق والواجبات السياسية عند أقطاب المفكرين من أمثال هوبز ولوك وروسو، ومبادئ الثورة الفرنسية في الحرية والإخاء والمساواة. وأنتهى ديوي إلى أن مقتضيات العصر الحاضر تستلزم أن تقوم الديمقراطية الصحيحة على ديمقراطية تسود النظام الإقتصادي والصناعي. كذلك دافع ديوي عن الديمقراطية

---

(١) المرجع السابق ص ٢١، من وصف ديوي لأفلاطون وكيف تأثر به.

في عصر سادت فيه الرأسمالية وأصطدمت الحريات السياسية والإجتماعية بسلطان المال ونفوذ الشركات وبخاصة في نيويورك التي كان يعيش فيها ويدرس بها. ولكنه قد ورث النزعة الديمقراطية وعاش فيها عندما كان في برلنجتون، تلك الديمقراطية التي أنحدرت مع سلالة المهاجرين وتيسير الإحتفاظ بها بعيدًا عن زحمة المدن الكبرى. ولذلك رأى الإحتفاظ بهذا التراث حيًا في القلوب عن طريقين، الأول هو التربية حتى أصبح شعار المعلمين هو «التربية للديمقراطية والديمقراطية في التربية»[1]. والثاني هو تحرير المرأة وحصولها على حقها في الإنتخاب، لأن تحرير المرأة جزء لا يتجزأ من الديمقراطية السياسية.

ولا ريب أن رحلات ديوي إلى البلاد الأجنبية كانت من أسباب تطور آرائه السياسية والإجتماعية. كانت الرحلة إلى الخارج تقليدًا ولا يزال سائدًا في أمريكا لتزويد أساتذة الجامعات بخبرة واقعية عن الحياة في العالم الذي يعيشون فيه. وقد ذكرنا رحلة ديوي من قبل إلى إنجلترا وفرنسا وإيطاليا. ولم تكد الحرب العالمية الأولى تنتهي حتى ذهب إلى اليابان يلقي محاضرات في جامعة طوكيو بدعوة من صديقه الدكتور «أولز» الذي عرفه حين كان يدرس الإقتصاد السياسي في أمريكا، وأصبح من الرجال البارزين في الحكومة. وطبعت هذه المحاضرات في كتابه «تجديد في الفلسفة» الذي جاء في مقدمة طبعته الأولى إن الغرض منها عرض المباينات العامة بين النماذج القديمة والحديثة في المشكلات الفلسفية. ثم دعي وهو في اليابان إلى إلقاء محاضرات في الصين. وتسنى له خلال إقامته أن يطلع على بواكير حركة النهضة والتحرير في الصين وقوة الرأي العام الممثلة في طلبة الجامعات وإضرابهم إحتجاجًا على الحكومة للتخلص من نفوذ اليابان. وساهمت زوجته في حركة تحرير المرأة الصينية ومطالبتها بالتعليم كالذكور. وفي الصين زاد إيمان ديوي بأن التربية هي السبيل إلى إحداث الثورة الإجتماعية والتقدم بالأمة من أسر التقاليد البالية التي لم تعد تلائم العصر الحاضر، وذلك بعد أن شهد خمائر الثورة العاملة في البيئة المدرسية. فلما ذهب إلى تركيا عام ١٩٢٤ وإلى المكسيك عام ١٩٢٦ أزداد

(1) "Education for Democracy and Democracy in Education".

إيمانًا على إيمان، ورسخت في نفسه العقيدة بأن التربية هي القوة الفعالة في الظفر بالتغييرات الإجتماعية الثورية التي تأخذ بيد الفرد، وتضمن رقيه ورفاهته، إن شئنا أن تكون هذه التغييرات جدية مثمرة، لا مجرد تغيير زي بزي آخر، دون أن تصدر هذه النظر الإجتماعية الجديدة عن إرادة الشعب ومحض حريته، فلا تؤثر أثرها، ولا تؤدي الغرض المقصود منها.

وزار ديوي روسيا السوفييتية عام ١٩٢٨ فأطلع على الثورة السائرة في طريقها بقوة ديناميكية جبارة، ووصفها كما ينبغي أن يفعل الفيلسوف حين يطلب الحق لذاته، وكتب عدة مقالات تفيض بالعطف على الحركات التقدمية التي شاهدها مما جعل الصحافة في ذلك الحين تصمه بالدعوة البولشيفية، وتطلق عليه «ديوي الأحمر». ذهب إلى روسيا في صحبة جماعة من أساتذة التربية في أمريكا للإطلاع على نظم السوفييت في التعليم، فألتقى بكثير من مربيهم وأساتذتهم وطلابهم، ولمس فيهم الإيمان العميق بأن التربية التي تهدف إلى خدمة المجتمع والتي تقوم على التعاون هي السبيل إلى تحقيق أهداف الثورة، وبناء أمة جديدة قوية. وكانت فلسفة روسيا تذهب إلى تغيير النظم الإقتصادية والسياسية مما يفضي في نهاية الأمر إلى تحرير جميع الأفراد، وإطلاق ما فيهم من مواهب وقوى كامنة.

وأدت زيارته إلى روسيا إلى إنغماسه بعد ذلك في الإطلاع على شئونها السياسية الداخلية بسبب محاكمة تروتسكي المشهورة. فقد كان تروتسكي من زعماء الثورة الروسية الذي مهد لها مع لينين، وعين سنة ١٩١٧ بعد نجاح الثورة قوميسيرًا للشئون الخارجية. ولما توفي لينين عام ١٩٢٤ أقصاه ستالين من الحزب وطرده منه سنة ١٩٢٧ ثم حوكم ونفي سنة ١٩٢٩ فلجأ إلى المكسيك وظل بها حتى توفي سنة ١٩٤٠ وقد أنقسم الناس في وقت محاكمة تروتسكي فريقين، وبخاصة في روسيا ذاتها، فريق يتبع ستالين وفريق يؤيد تروتسكي؛ وقد قضي على الستالينية أخيرًا عندما أعلنت الحكومة السوفييتية سنة ١٩٥٧ الخروج على مبادئه بعد وفاته. وخلاصة هذا المذهب هو تركيز السلطة كلها في شخص واحد، أو «عبادة الفرد». أما التروتسكية فكانت تفسر

المذهب الشيوعي على أساس دولي، وأن الطبقة العاملة في جميع أنحاء العالم يجب أن تتحرر ليصل الفرد حقًا إلى الديمقراطية. والذي يعنينا من ذلك أن ديوي كان عضوًا في محاكمة تروتسكي، فرأى الفرصة مناسبة للإطلاع على تلك المذاهب السياسية وحقيقة المحاكمات التي تجري في داخل روسيا. وخرج ديوي من هذه المحاكمة بأن التروتسكية والستالينية على حد سواء يهدفان إلى تحقيق أغراضهما بالقوة والدكتاتورية، وكلاهما يلغي حرية الفرد التي ظل ديوي طول حياته يدافع عنها بعقيدة راسخة.

يتضح من هذا العرض لسيرة الرجل أن حياته كانت حافلة بالكفاح الفكري للدفاع عن مذهبه الفلسفي، وآرائه الجديدة. ولم يكن ذلك المذهب ثمرة تأمل مفكر يعيش في برج عاجي منعزلًا عن الناس والعالم، بل نتيجة الإتصال المباشر الوثيق بالناس والمجتمع في جميع أنحاء العالم، والإحساس بالتطور العلمي أو قل الثورة العلمية التي خطت خطى جبارة منذ أواخر القرن التاسع عشر، والتي نشهد نتائجها ونعيش فيها. غير أن التقدم في العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية، لم يصحبه تقدم في العلوم الإنسانية فكان لابد من ظهور فيلسوف ينعم النظر في تحقيق هذه الصلة بين التيارين، ويعمل على التوفيق بينهما. وهذا ما فعله ديوي. وقد صور لنا تطور تفكيره، ونلخصه في أمور أربعة، هي:

١– الاهتمام بالتربية نظريًا وعمليًا، وبخاصة الصغار، وأن التفلسف يجب أن يدور حول التربية من جهة أنها تاج الإهتمامات الإنسانية.

٢– إخراج منطق جديد يلغي الثنائية القائمة بين منهج للعلوم، ومنهج آخر للأخلاق، بإعتبار أن العلم هو التفكير النظري، والأخلاق هي السلوك العملي. هذا المنهج الجديد هو الذي سماه «الأداتية».

٣– تخليص علم النفس من النزعات الميتافيزيقية والبحث في الشعور، وتطبيق العلوم البيولوجية على دراسة نفسية الإنسان.

٤ – تطبيق العلم الحديث ومناهجه على العلوم الإجتماعية مثل الأنثروبولوجيا

والتاريخ، والسياسة، والإقتصاد، واللغة والأدب، وغير ذلك[1].

ولتحقيق هذه الأهداف كتب مؤلفاته العديدة، ومقالاته الغزيرة[2] التي لم ينقطع سيلها إلى أن أنطفأت شعلة حياته في يونية سنة ١٩٥٢، ولا تزال هذه الشعلة متقدة بنور الحقيقة التي دأب على البحث عنها.

ونلاحظ أن هذا التصوير لتطور تفكيره قد كتبه سنة ١٩٣٠، ثم عاش بعد ذلك أثنين وعشرين عامًا لا ريب أنه تطور تطورًا آخر، لم يكن حاسمًا حتى يعد إنقلابًا كذلك الذي جرى له من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي. ولكنه يعد تعديلًا في بعض النتائج والإتجاهات التي وصل إليها. وهو نفسه يعترف بهذا التطور في مقدمتين كتبهما لكتابين صدرا في أواخر حياته. الكتاب الأول هو «مشكلات الناس» الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦. وهو عبارة عن مقالات كتبها في مناسبات مختلفة في شتى المجلات الفلسفية. ومعظمها كتب في أثناء الحرب العالمية الثانية. يقول في التمهيد لهذا الكتاب: «من الطبيعي أن شيئًا من التعديل قد حدث لموقفي من شتى الأمور الفلسفية على مر السنين. ولا ريب أن المقالات التي صدرت أخيرًا أقرب إلى تمثيل آرائي الحاضرة. أما المقالات الأقدم زمنًا، فإنها نظرًا لمرور وقت طويل عليها جديرة بإعادة طبعها بإعتبار أنها تبشر بالإتجاه الذي سلكته خلال الخمسين السنة فيما بين ذلك». فالإتجاه العام لفلسفته أصبح واضحًا في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وأخذ بعد ذلك ينسج مذهبه شيئًا فشيئًا، وعامًا بعد آخر. وهو يؤكد في مقدمته الجديدة لكتاب «مشكلات الناس» أن المسألة الرئيسية في الفلسفة اليوم هي البحث في القيم، وتطبيق المنهج العلمي عليها.

والكتاب الثاني هو «تجديد في الفلسفة» صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٢٠، وطبع مرة ثانية سنة ١٩٤٨، فقدم له بمقدمة طويلة جعل عنوانها: «التجديد كما أراه بعد خمسة وعشرين عامًا» وأقترح أن يغير عنوان الكتاب من «تجديد الفلسفة» إلى تجديد

---

(1) From Absolutism to Experimentalism - p. 22 - 26.

(٢) في الطبعة الثانية من كتاب شيلب ثبت واف بمؤلفاته ومقالاته من صفحة ٦١١ إلى صفحة ٦٨٧.

فيها، فهو تجديد التجديد. والذي دفعه إلى ذلك هو التغير السريع في جميع أمور الإنسان تغيرًا لم يسبق له في التاريخ مثيل. والتقدم الملموس الهائل، يريد التقدم العلمي الذي لم يصحبه تقدم مماثل في الأخلاق والإجتماع. أما الفلسفة فإنها تحتاج إلى معاودة النظر في نظرية المعرفة بوجه خاص. ونحن نرى من ذلك أنه عدل فلسفته ولكنه لم يعدل عنها، بدل ولم يتبدل، وعدل ولم يعدل، وبقيت الخطوط العامة الرئيسية التي صورها عن فلسفته في النقط الأربع، وهي التربية والأداتية وعلم النفس وعلم الإجتماع، هي الخطوط المعبرة حقًا عن أتجاه فلسفته، ولهذا السبب سننسج على منوالها عند الكلام على جوانب الرجل، إحترامًا لتصويره الذي صوره لنفسه.

نقول ذلك لأن المنطق كان يقتضي أن نبدأ بالكلام عن منهج الرجل، وهو «الأداتية» بإعتبار أن المنهج هو السبيل إلى المذهب من جهة، وأنه أهم من المذهب من جهة أخرى. والحق، يعد ديوي صاحب منهج قبل كل شيء، وهذا ما يجعله فيلسوفًا يشغل منزلة مرموقة بين المعاصرين من الفلاسفة. وهو نفسه قد وصف نفسه بأن فلسفته هي «التجريبية». ولا خلاف في القول عن منهجه إنه التجريبية، أو الأداتية، أو البرجماتية، فهي مظاهر مختلفة لمنهج واحد رئيسي، نبع في أمريكا بإسم البرجماتية، وسيأتي تفصيل ذلك في حينه.

ولكننا إحترامًا لوصية الرجل سنبدأ بالكلام عن جانب «المربي» فيه.

المربي

الفلسفة تربية

التربية فلسفة، وعلم، وفن. وقد بحث ديوي في التربية من هذه الجهات الثلاث، وصنف في تجلية وجهة نظره من المقالات والكتب الشيء الكثير، فضلًا عن إنشاء «المدرسة المعملية» ليجرب فيها نظرياته ويختبر صحتها.

ونبدأ بالحديث عن التربية بإعتبار أنها هي الفلسفة وأن الفلسفة هي التربية؛ وهذا شيء آخر خلاف فلسفة التربية، ولندع صاحب الرأي يتحدث عن ذلك في سيرته الفلسفية حيث يقول: «ومع أن كتابي المسمى «الديمقراطية والتربية» ظل لأعوام كثيرة الكتاب الذي عرضت فيه فلسفتي أكمل عرض، فلست أعرف أحدًا من النقاد الفلاسفة – المتميزين عن المعلمين – قد رجع إليه. فأثار ذلك دهشي وتساءلت: أيعني ذلك أن الفلاسفة بوجه عام – مع أنهم هم أنفسهم معلمون عادة – لم ينظروا إلى التربية نظرة فيها من الجد ما يجعلهم يسلمون بأن أي شخص عاقل قد يرى من الممكن أن التفلسف يجب أن يدور حول التربية بإعتبار أنها أقصى إهتمام إنساني يتركز معه علاوة على

ذلك مشكلات أخرى كونية وأخلاقية ومنطقية»[1].

ولم يكن ديوي أول من جعل الفلسفة هي التربية، فقد كان سقراط، شيخ الفلاسفة معلمًا للشباب، وكتب أفلاطون «الجمهورية» وبسط فيها نظامًا للتربية توجه بالفلسفة، وأفتتح الأكاديمية يربي فيها طائفة من الفلاسفة تربية فاضلة رشيدة ويعدهم ليكونوا حكامًا للمدينة. وكان سقراط يرى أن الفلسفة هي البحث في الإنسان من جهة أخلاقه وتقاليده وأحواله الاجتماعية إبتغاء خيره وسعادته بمعرفة طبيعته الحقة لا بإتباع العرف

---

(١) من المذهب المطلق إلى التجريبي – ص ٢٣.

السائد والعقائد البالية. وذهب أفلاطون إلى أن الفلسفة هي «البصر[1]» **vision** بالحقيقة، وهي هداية النفس الإنسانية وتحويلها من عالم التغير والحس إلى عالم المثل والحقائق الثابتة. وأن تبلغ الفلسفة غايتها إن عند سقراط أو عند أفلاطون إلا بالتربية. أي صياغة النفس الإنسانية وطبعها على الحق والخير والجمال. ولم يكن طريق التربية عندهما سهلًا، بل كان يقتضي دربة طويلة، وممارسة شاقة لعلوم شتى، وبخاصة العلم الرياضي كما نصح به أفلاطون. والفلسفة عندهما فضلًا عن ذلك «منهج»، فهي عند سقراط طريق للبحث يعتمد على التوليد، وعند أفلاطون ضرب من الجدل يؤدي إلى ذلك البصر بالحقيقة. والتربية عندهما سبيل إلى عالم أفضل، وبحث في الإنسان وسلوكه ونظمه الإجتماعية يفضي إلى ترقيته.

وكانت الفلسفة على عهد سقراط وأفلاطون حية لإتصالها المباشر بالمجتمع وبالناس عن طريق الحوار والجدل، وكان لها من أجل ذلك معنى وأدت وظيفة. فلما أنعزلت عن المجتمع وأقتصرت على المناقشات داخل جدران المدارس أضحت لفظية، ومجادلات فارغة، ولم يعد لها معنى مفهوم ولا أصبحت تؤدي وظيفتها. فإذا عادت الفلسفة إلى الحياة مرة أخرى وأتصلت بالناس تبحث في أمورهم، فلا جرم أن تكون عندئذ هي التربية بالمعنى الواسع لهذا الإصطلاح.

وقد أخذ ديوي عن اليونانيين في الفلسفة أمورًا، ورفض أمورًا أخرى. أخذ عنهم روح الفلسفة وأتجاهها إلى البحث في الأمور الإنسانية، ومحاولة الرقي بالمجتمع عن طريق التربية، والمرأة في مهاجمة التقاليد الجامدة التي لا تساير الزمن، وذلك بالنظر الحر، والنقد المر، حتى لقد يبلغ بالفيلسوف أن ينتقد نفسه. ولقد حوكم سقراط لحرية فكره، ومرارة نقده، وتعليمه الشباب الثورة على التقاليد والعرف، كما أنتقد أفلاطون نفسه في كثير من المحاورات.

---

(١) يقال البصر، والرؤية، والكشف، وسنعرض لهذه المعاني فيما بعد. ونحيل القارئ إلى كتابنا عن أفلاطون الصادر في هذه السلسلة زيادة في العلم.

ونحن إذا رجعنا إلى ديوي رأينا أنه يحذو حذو سقراط وأفلاطون. فهو يهتم بالإنسان ويجعل الفلسفة في البحث في أموره والأخذ بيده؛ وهو يهاجم كما هاجم سقراط وأفلاطون التقاليد الموروثة التي كانت تلائم زمانًا سالفًا، ويحاول أن يجعل المجتمع يساير الظروف الجديدة السريعة التطور.

ولكن إلى هنا يقف تأثر ديوي، وينقلب إلى خصم عنيد للفكر اليوناني وللفلسفة المأثورة عن الأفلاطونية والأرسطاليسية. فهو لا ينفك يطعن على ذلك التقليد الذي سرى في التفكير منذ القديم حتى العصر الحاضر من أن النظر أعلى مرتبة من العمل؛ ومن أن الناس درجات أدناهم الجمهور وأعلاهم الفلاسفة، مما يتنافى مع المبدأ الأساسي للديمقراطية؛ ومن وجود حقائق ثابتة أعلى من الوقائع الجارية في الخبرة الإنسانية والمستمدة من المشاهدات والتجارب، وظل حياته كلها يدافع عن هذه النزعة التجريبية، ويذود عن الديمقراطية: ويطعن في وجود حقائق ثابتة خارج أنفسنا مهما تكن هذه الحقائق. وبذلك أنزل – كما فعل سقراط من قبل – الفلسفة من السماء إلى الأرض، لا بمعنى أنه حول الإتجاه من النظر في الطبيعة إلى البحث في الإنسان، بل على معنى أنه أنزل الفلسفة من عرش الحقائق المتعالية الموجودة وجودًا مطلقًا إلى مجرى الخبرة الإنسانية، ولم يعترف إلا بوجودها داخل الخبرة وثمرة لها.

نعم، الفلسفة هي طلب الحق، ولكنه حق ينمو شيئًا فشيئًا داخل الفرد ويتضح معناه كلما شب ونما وترعرع وأتصل بغيره من الأشياء والناس. وفرق واضح بين أن تفرض الحقائق على الناس يتعلمونها منذ الصغر. وينقشونها في عقولهم كما تنقش على اللوح المحفوظ. ويرغمون على قبولها كما تحكي لهم فيرددونها ألفاظًا جوفاء لا يفقهون لها معنى، وبين أن يسعى الناس — منذ الصغر – إلى معرفة الحقائق بأنفسهم. وبإتصالهم في سلوكهم مع العالم الذي يعيشون فيه سواء أكان عالم الطبيعة أم عالم الإنسان. ومن هذا الوجه كانت الفلسفة في التربية. لأنها ينبغي أن تصاحب المرء منذ الصغر، لا ليتعلم الحقائق، بل ليتعلم أن يكشف عنها حين يستخدمها في تحقيق أغراضه، ولا غرو

فالفلسفة هي «الكشف **vision**»[1] كما عرفها أفلاطون، وكما أرتضى وليم جيمس أن تكون، وتبعه في ذلك ديوي.

والفلسفة هي النظرة الشاملة المحيطة بالعالم والحياة في كل واحد متناسق، ومن هنا كانت الفلسفة هي «حب الحكمة»، أي الحكمة التي تؤثر في سير الحياة، فهي نظرة شاملة إلى العالم تضم أشتات المعارف الجزئية التي يصل إليها العلم. ونحن في حاجة إلى فلسفة تنظم أنواع السلوك المتضاربة حين تتنازع الأمور الدينية والعلمية والإقتصادية والجمالية مما يقتضي ضربًا من التنسيق بينها. ولما كان المجتمع دائم التغير، فنحن في حاجة إلى الفلسفة التي تهدينا إلى التكيف الإجتماعي مع هذه الظروف المتغيرة بإستمرار. أما إذا عزلنا الفلسفة، وعاش أصحابها في أبراج عاجية يطلبون التفلسف للتفلسف، أصبحت الفلسفة رياضة ذهنية، وألفاظًا جوفاء، لا صلة لها بالحياة، ولا يفهمها إلا الطائفة التي تسمى أنفسها فلاسفة. يقول ديوي: «أما إذا قرنا المسائل الفلسفية من ناحية ما يقابلها من ضروب الإتجاهات الفكرية، أو من ناحية ما يترتب على العمل بها من تبديل في التربية العملية، فلن تعزب عنا أوضاع الحياة التي تعبر عنها مسائل الفلسفة. وفي الحق أن كل نظرية فلسفية لا تؤدى إلى تبديل في العمل التربوي لابد أن تكون مصطنعة. ذلك بأن وجهة نظر التربية تعيننا على تفهم المشاكل الفلسفية في منابتها التي نشأت فيها وزكت، أي في مواطنها الطبيعية حيث يؤدي قبولها أو رفضها إلى تبديل في الناحية العملية في التربية.

وإذا رضينا بفهم التربية على أنها عملية تكوين النزعات الأساسية الفكرية والعاطفية في الإنسان تلقاء الطبيعة وأخيه الإنسان، لم نخش حينئذ تعريف الفلسفة

---

(١) القول في ترجمة هذا الاصطلاح أن الفلسفة «رؤية» لا يؤدي المعنى المقصود. والكشف على الأصطلاح الصوفي يلتقي مع مذهب أفلاطون، وإلى حد ما مع جيمس، ولكن ديوي تخلص من هذه النزعة الصوفية تمامًا، والكشف عنده علمي، ولذلك ساق العبارة التي ذكرناها بعد مناقشته تطور العلم والفلسفة والصلة بينهما – أنظر تجديد في الفلسفة ص ٨٣.

بأنها: النظرية العامة للتربية»[١].

ويتضح من ذلك أن الفلسفة ضربان، ضرب متصل بالحياة يستمد وجوده وطبيعته ووظيفته منها ثم يحاول بعد ذلك تنظيم هذه الحياة وتوجيهها، وليس ذلك شيئًا آخر سوى التربية؛ وضرب آخر ينعزل عن الحياة، فيفقد معناه ويصبح فلسفة لفظية، ويشتغل بهذه القضايا الميتافيزيقية التي لن يصل منها إلى نتيجة.

والفلسفة التي يصطنعها ديوي هي الضرب الأول، المتصلة أوثق الإتصال بالحياة. فهذا ما كان من شأن الفلسفة التي سنزيدك عنها بيانًا فيما بعد، والتي إنما أوجزنا في شرح ملامحها العامة ههنا لنبين أنها هي «النظرية العامة للتربية». أما التربية ذاتها، وأنها عملية تكوين النزعات الأساسية الفكرية والوجدانية في الإنسان، فهذا ما يحتاج منا إلى مزيد من الشرح والبيان.

معنى التربية

ونبدأ باللفظة في أصل معناها اللغوى. في الإنجليزية **Education** مأخوذة من اللاتينية بمعنى القيادة[٢]. أما في اللغة العربية فالتربية من ربى الرباعي، أي غذي الولد وجعله ينمو، وربى الولد هذبه، فأصلها ربا يربو، أي زاد ونما. ومن جعل أصلها «رب» فلا بد أن يجعل المصدر تربيبًا لا تربية. يقال رب القوم ساسهم وكان فوقهم، ورب النعمة زادها، ورب الولد رباه حتى أدرك. صفوة القول التربية عند العرب تفيد السياسة، والقيادة، والتنمية، وكان فلاسفة العرب يسمون هذا الفن «سياسة» كما هو معروف عن أبن سينا مثلًا في رسالته «سياسة الرجل أهله وولده». وكان العرب يقولون عن الذي ينشئ الولد ويرعاه المؤدب، والمهذب، والمربي، والمعلم، غير أن لفظة المؤدب أشيع، لأنها تفيد الرياضة والسياسة وتدل على العلم والأخلاق معًا. أما المعلم

---

(١) الديمقراطية والتربية ص ٣٤٠.

(٢) أنظر الديمقراطية والتربية ص ١١ – والأصل اللاتيني هو e - ducere، أي يقود خارجًا، ومنه جاء يقود الولد أي يرشده ويهذبه.

فإصطلاح يفيد «تلقين» العلم قبل كل شيء، فتكون مهمته عرض المعلومات على التلميذ ليحفظها. ولذلك كان التعلم شيئًا والتربية شيئًا آخر، أو قل إن التربية تحمل معنى أخلاقيًا والتعليم معنى علميًا[1]. وهذه الموازنة اللغوية بين أصل الكلمة في معناها اللاتيني ومعناها العربي، يفيد القارئ في توضيح ما تهدف إليه، وقد فعل ذلك ديوي حين ناقش معنى التربية. ولعل ما عرضناه من التمييز بين التربية والتعليم يزيد نظرية ديوي بيانًا من أن التربية التقليدية التي درج الناس عليها، والتي تعتمد على الحفظ والتلقين، هي التي يجب معارضتها، والقيام بتربية حديثة تقوم على فلسفة جديدة، وعلى نظر جديد لطبيعة الإنسان والمجتمع.

دستور التربية

وإذا كانت صيحة ديوي التي نادى بها في أواخر القرن التاسع عشر، وظل يدافع عنها بقلمه وتجاربه وكفاحه، قد أثمرت أخذ أمريكا وكثير من الدول بالنظام التربوي الجديد الذي نادى به، فلا يزال بعض المعلمين في مصر – مع الأسف الشديد – على الرغم من معرفتهم بالنظريات الحديثة في التربية، ومن تغيير أسم وزارة المعارف إلى وزارة التربية والتعليم، يجنحون إلى الطريقة التقليدية وهي طريقة التلقين. ذلك أن التربية الحديثة «عقيدة وإيمان» ينبغي أن يرسخ في قلوب المعلمين القائمين على تنشئة الطلاب، كما ينبغي أن ينتشر الوعي التربوي الصحيح القائم على فلسفة خاصة في الحياة بين جميع الأفراد، لا بين المعلمين في المدارس فقط.

وقد نجح ديوي في نشر فلسفته التربوية لأنه آمن بها، وكتبها دستورًا لرأيه بعنوان «عقيدتي التربوية»[2] في سنة ١٨٩٧، أي بعد شغله منصب مدير مدرسة المعلمين في

---

(١) وهذا هو السبب في أن الحكومة المصرية غيرت أسم وزارة المعارف وجعلته «وزارة التربية والتعليم» لتتمشى مع النزعات الحديثة في التربية.

(٢) منذ أن صدر هذا الدستور التربوي بعنوان "My Pedagogic Creed" ولا يزال يطبع، وقد حصلت على نسخة من الأستاذ شارلس لي Charles lee أستاذ التربية بجامعة واشنجطن حين كنت أستاذًا زائرًا بها عام ١٩٥٦، وفيها يقول الأستاذ مورجان في التقديم لهذه الرسالة: «إنها تبلغ في أهميتها بالنسبة إلى الثورة

جامعة شيكاغو بثلاث سنوات. والإيمان شرط ضروري من شروط الفكر، لأنه هو الذي يسوقه إلى مجال التنفيذ ويحققه بالعمل. ولذلك كتب ديوي أيضًا «عقيدته» الفلسفية، التي تبدأ بالإيمان. ولا خير في نظريات تربوية، أو إجتماعية، أو سياسية تعيش في أذهان أصحابها دون أن تنزل إلى ميدان التجربة، وتنقل –كما يقول الفلاسفة – من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. فلا عجب أن يكون ديوي قد حقق نظرياته التربوية في تلك المدرسة التي سماها بالمعملية، والتي أشتهرت فيما بعد بإسم مدرسة ديوي.

وتتلخص نظرية التربية كما صورها في عقيدته في الأمور الآتية:

(١) إن التربية ظاهرة طبيعية في الجنس البشري وبمقتضاها يصبح الفرد وريثًا لما حصلته الإنسانية من حضارة.

(٢) تتم هذه التربية لا شعوريًا، عن طريق المحاكاة بحكم وجود الفرد في المجتمع، وبذلك تنتقل الحضارة من جيل إلى آخر.

(٣) التربية المقصودة تقوم على العلم بنفسية الطفل من جهة ومطالب المجتمع من جهة أخرى. فالتربية ثمرة علمين هامين هما علم النفس وعلم الإجتماع.

وإذا كانت ماهية التربية أن يصبح الفرد وريثًا للحضارة الإنسانية — عن قصد أو عن غير قصد – فالتربية هي الفلسفة، لأن الحضارة هي الفلسفة أو هي «دالة **function**»[١] الحضارة، من جهة أن الفلسفة توضح من الناحية الفكرية الأصول التي تقوم عليها الحضارة في عصر ما، والإتجاهات الغالبة فيها، هذه الإتجاهات التي تخضع للقيم التي يخلعها الناس على الأشياء وعلى أنواع السلوك. ونحن إذا تتبعنا تواريخ الحضارات رأينا ألوانًا من الصراع بين ما يهتم به طائفة من أفراد الأمة، ويؤثرونه،

التربوية السائدة الآن في أمريكا مبلغ رسالة توماس بين «العقل السليم **Common sense**» في الثورة السياسية عام ١٧٧٦. إنه إنجيل المهنة لكل معلم...» وسننشر هذا النص كاملًا في آخر الكتاب.

(١) **Philosophy and Civilisation, P. G.** – وأنظر بقية هذه المقالة كذلك.

ويعيشون من أجله، ويضحون في سبيله، ويتمسكون به؛ وبين ما يحمله طائفة أخرى من ثورة على هذه المقدسات. ورغبة في الهرب من المأثور المتداول إلى قيم جديدة في الحياة. وللقدماء فلسفتهم المعبرة عن معتقداتهم، وللمحدثين فلسفتهم الناطقة بآمالهم. غير أن الفلسفة، لأنها ضرب من التفكير الواعي، ليست مجرد إنعكاس للحضارة القائمة، إذ كل حضارة فهي متغيرة لأن البشرية دائمة التغير، فالفلسفة هي هذا التغير، أكثر منها تعبيرًا عن النظم الثابتة في المجتمع. وظهور فلسفة جديدة ينبئ عن تغيير في مجرى الحضارة، والفلسفة هي التي تهدي الناس إلى الحضارة الجديدة بما ترسمه من مثل وأهداف.

فالفلسفة إذن تؤدي وظيفة هامة للحضارة، وتتشكل الحضارات بحسب الفلسفات التي توجهها. غير أن الحضارة ليست مفهومًا مجردًا، بل هي مختلف النظم الإقتصادية والسياسية والدينية والعلمية التي يحملها الأفراد على أكتافهم ويحققوها في أشكال متجسدة. وينبغي أن يتعلم كل فرد كيف يعيش وسط هذه البيئة الحضارية التي يوجد فيها، وأن يرتفع إلى مستوى نظمها المختلفة. وهذه العملية من التعلم هي التي تسمى تربية.

التربية والحياة

وهذا يسلمنا إلى تعريف ديوي التربية في إستهلال كتابه «الديمقراطية والتربية» أنها ضرورة من ضرورات الحياة. يقصد بذلك أنها عملية بيولوجية تفيد الإنسان من جهة أنه كائن حي. وهذه الصلة بين التربية والبيولوجيا (علم الحياة) إنما أستمدها ديوي من تطبيق الداروينية التي أصبحت بدعة العصر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر على الفرد والمجتمع، أي على علم النفس وعلم الإجتماع. فالكائن الحي من طبيعته الإستمرار والتجدد والنمو المطرد عن طريق تفاعله مع البيئة الخارجية. وإذا كانت الكائنات الحية كالنباتات والحيوانات المختلفة تستمر في الحياة بدافع هذا التكيف المادي مع البيئة، فالإنسان إلى جانب إستمراره الحيوي كغيره من الكائنات الحية،

يستمر كذلك إستمرارًا إجتماعيًا يتميز بتجدد معتقداته ومثله العليا وآماله وآلامه وسعادته وشقائه.

معنى الحياة هو الدوام بالتجدد المستمر.

والحياة الإجتماعية تسمى حياة لأنها تتصف بصفة الدوام بالتجدد المستمر. ولكن ديوي يسمى هذه الحياة بإسم خاص، هو «الخبرة **Experience**». ولهذا الإصطلاح منزلة خاصة عنده، حتى لقد سمي بحق «فليسوف الخبرة». وهو يقصد بذلك تفاعل الفرد مع البيئة الإجتماعية فيكتسب من هذا التفاعل العادات والتقاليد وأساليب التفكير والمثل العليا والمطامح وغير ذلك. وعندئذ يصبح «الفرد» حاملًا لهذه الأساليب والمعايير، «وناقلًا» لها من حياة راهنة إلى حياة مقبلة. وبذلك يتيسر للمجتمع الإستمرار والدوام والتجدد. وإكتساب الفرد الخبرة بالحياة الإجتماعية، كانت هذه الخبرة غير مقصودة أم مقصودة، فهو التربية، والتربية هي السبيل إلى تجدد الحياة الإجتماعية وإستمرارها، فالتربية هي «بمثابة التغذي والتناسل للحياة الفسيولوجية»[(١)]. ولكن كلما أزدادت الجماعات تعقدًا في تركيبها وتنوعًا في مرافقها، أزدادت الحاجة إلى التعليم والتعلم المقصودين.

والتربية المقصودة. المنظمة العلمية، هي اليوم أكثر ضرورة بعد التقدم العظيم الذي شهدته الإنسانية في العصر الحاضر. وهذا ما فعله ديوي.

التربية والبيئة الإجتماعية

والبيئة الإجتماعية هي المجال الحيوي الذي بدونه لا تتحقق التربية على وجهها الصحيح. فالبيئة كالماء بالنسبة إلى الأسماك. والبيئة هي مجموع الظروف التي يعيش فيها الفرد، والتي تؤثر فيه وتبعث فيه ألوان النشاط والإستجابات ويتم بالتفاعل معها كسبه الخبرة اللازمة. والبيئة هي التي تكون الإتجاهات العقلية والوجدانية في سلوك الأفراد. وتذكى فيهم ضروبًا من البواعث وتعمل على تقويتها. ويتعلم الطفل من وجوده في البيئة

---

(١) الديمقراطية والتربية، ص ١٠

الإجتماعية أمورًا ثلاثة. هي اللغة وأساليب الكلام، وآداب السلوك وموازين الأخلاق، والذوق السليم ومعايير الجمال. فإذا كان للبيئة هذا الأثر بل هذا الخطر فينبغي العناية بوضع الطفل في بيئة نتخيرها حتى تؤتي ثمارها. وهذه البيئة المتخيرة هي المدرسة التي تعد الطفل لفهم الحضارة المعقدة التي سيعيش فيها. وتطبعه على الخير وتبرز محاسن المجتمع، وتوحد بين الطوائف الإجتماعية المختلفة وتصهر أفرادها في بوتقة واحدة.

فنحن حين نتكلم عن التربية من جهة تأثيرها في المجتمع، وفي الحضارة، وفي مستقبل الإنسانية، لابد أن نتعرض للمدرسة من جهة أنها هي البيئة الخاصة التي يعيش فيها الطفل يتلقى ما يريد منه المجتمع أن يكون عليه في المستقبل.

وهنا تعرض مشكلات عدة ينبغي حلها لتؤتي التربية المدرسية ثمرتها. هل تعد الطفل للمجتمع الراهن أو للمجتمع المقبل؟ وما صورة المجتمع المقبلة؟ وهل تكون المدرسة صورة مصغرة للمجتمع بما فيه من محاسن ومساوئ، وفضائل ورذائل، أو تكون نموذجًا مثاليًا لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الفاضل؟ وألا تخشى عندما ينزل الشاب إلى معترك الحياة العقلية أن يصطدم بالواقع المرير فلا يستطيع أن يساير المجتمع ويفشل في سلوكه؟

كانت المدرسة حتى القرن الماضي ملائمة لمجتمع له طابع إقتصادى خاص، يعتمد على الزراعة وعلى الورش والمصانع الصغيرة، ويقوم منذ أيام اليونانيين على رفع طبقة المفكرين والأدباء على أصحاب المهن اليدوية. وعنيت المدرسة بتثقيف هذه الفئة الخاصة بهذا اللون من المعارف النظرية التي تقتني بالحفظ والتلقين. ولكن العالم كله أخذ يتطور بسرعة سريعة نحو التصنيع. ومر بعصر البخار، ثم الكهرباء وأخيرًا ولو أن ديوي لم يشهد إلا بداية هذا العصر – الذرة والفضاء وبعد أن كان المجتمع جماعة صغيرة بسيطة الحاجات إلى حد ما، أتسعت رقعة المجتمع، وتعقدت حاجاته، وتعددت مطالب كل فرد فيه، وأصبح من الضروري أن يفهم هذه الأدوات المختلفة التي يستعملها ويستخدمها كالسيارات والطائرات والمذياع والتليفون وغير ذلك من آلاف الآلات المعقدة التي تحتاج في إستعمالها إلى معرفة مستوى ليس بالقليل من المعلومات العلمية والفنية.

ولا سبيل إلى كسب هذه المعلومات إلا في المدرسة، ولا بد أن تغير المدرسة من أساليبها القديمة التي كانت تعتمد على الحفظ والتلقين حتى يكسب التلميذ بعض معلومات يتحلى بها ويرفع بها مستواه على أصحاب المهن والحرف. وأن تصطنع المدرسة أسلوبًا جديدًا في التربية يمهد للتلميذ أن يشارك مشاركة فعالة في المجتمع المعقد الحديث.

وظيفة المدرسة

وللمدرسة بوجه عام وظائف أربعة تؤديها للمجتمع. الأولى: أن المجتمع جهاز معقد التركيب فيه نظم إقتصادية وسياسية ودينية وفنية يصعب على الفرد فهمها إذا ترك وشأنه، ووظيفة المدرسة تهيئة بيئة مبسطة يفهم الأطفال منها الحياة الإجتماعية، ولا تزال تتدرج وإياهم في توضيح النظم الأكثر إشتباكًا وتعقيدًا. والثانية: أن تخلق المدرسة للناشئة مجتمعًا مصفي من الشوائب، وتؤكد لهم ما في المجتمع من محاسن، فتصبح بذلك أداة للرقي كأنها تطهر العادات الإجتماعية الموجودة وتسمو بها. والثالثة: إقرار التوازن بين مختلف عناصر البيئة الإجتماعية من نحل دينية وأجناس متباينة وغير ذلك، فتكون المدرسة هي البوتقة التي يصهر فيها أفراد المجتمع ويتقاربون في مشاربهم وتقاليدهم وعاداتهم[١] والرابعة: توحيد نفسية الفرد حتى لا تتجاذبه طوائف الأمة المختلفة فتفكك نفسيته[٢].

وتستطيع المدرسة أن توجه الناشئة بما يجعلهم يشاركون في المستقبل في حياة الجماعة. ولتحقيق هذه الغاية يجب العدول عن التربية التقليدية التي كانت تعتمد على الكتب والتي يحفظها التلاميذ عن ظهر القلب، إلى التربية عن طريق النشاط والمشاركة الفعالة بين الطلبة حتى يحس الطفل بأن ما يتعلمه ليس منعزلًا عن الحياة بل مستمدًا منها.

---

(١) هذه الوظيفة الثالثة تعكس صورة المجتمع الأمريكي بوجه خاص وتعدد أجناسه وثقافاته ومذاهبه الدينية، ولذلك كانت المدرسة أداة ضرورية للتوحيد. والمقصود المدرسة العامة المستعدة لقبول الأطفال من أي نوع... أما إذا أقتصرت المدرسة على قبول طائفة معينة، مثل مدارس الأرمن في مصر، أو المدارس اليونانية، أصبحت المدرسة عاملًا على الإنفصال لا التوحيد.

(٢) الديمقراطية والتربية ص ٢١ – ٢٤.

ذلك أن المجتمع هو: «عدد من الناس يرتبطون معًا لأنهم يعملون سائرين في طريق مشتركة، وروح مشتركة ترجع إلى غايات مشتركة. وتتطلب الحاجات والغايات المشتركة تبادلًا ناميًا في الفكر ووحدة نامية في التعاطف الوجداني. والسبب الأصيل في حجز المدرسة الراهنة عن تنظيم نفسها كوحدة طبيعية إجتماعية هو فقدان هذا العنصر من النشاط المشترك والخلاق»[١].

من أجل ذلك نادى ديوي بضرورة إعتماد المدرسة على نشاط التلاميذ وعلى إشتراكهم في العمل حتى تكون المدرسة صورة مصغرة للحياة الإجتماعية، وحتى يكون للعلوم المختلفة التي يدرسها كاللغة، والحساب، والتاريخ، والجغرافيا، والطبيعة، والكيمياء، وغير ذلك، لها معنى واقعي مستمد من الحياة، وليست مجرد نظريات تقرأ في الكتب وتحفظ عن ظهر قلب دون أن يستبين التلميذ ما لها من صلة بالحياة الإجتماعية.

المدرسة التقليدية

يجب إذن أن يتغير نظام المدرسة التقليدية، حتى يتفق مع نزعات الطفل النفسانية، وحتى تشبع ما فيه من حيوية وما عنده من نشاط، كما يجب أن يتغير هذا النظام حتى يلائم المجتمع الجديد الدائم التغير.

كانت المدرسة التقليدية معدة إعدادًا خاصًا يتفق مع إلقاء المعلومات على التلاميذ وكيفية تلقيتهم وحفظهم لهذه المعلومات، إلى جانب ما تطبعهم عليه المدرسة من أتباع النظام والهدوء والطاعة والنظافة وغير ذلك من فضائل أخلاقية معروفة مشهورة. ولذلك كانت المدرسة عبارة عن بناء فيه فصول دراسية يجلس فيها التلاميذ إلى «أدراج» ليكتبوا ما يملى عليهم في جلسة تمتاز بالهدوء والأدب والنظام. فلما رغب ديوي أن يقلب المدرسة إلى بيئة لا يضيق فيها على نشاط التلاميذ، ويسمح لهم بالحركة والعمل إن في داخل الفصل الدراسي حيث يتلقى العلوم النظرية، أو في خارج الفصل الدراسي في معامل الطبيعة والكيمياء، أو الحديقة والفناء والورشة، راح يبحث

---

(١) The School and Society, p. 14

في المدينة كما يقول: «عن تخت وكراسي تبدو ملائمة تمامًا من جميع النواحي الفنية والصحية والتربوية لحاجات الأطفال. ووجدنا صعوبة كبيرة في العثور على حاجتنا، وأخيرًا أبدى صاحب دكان، وكان أذكى من الباقين، هذه الملاحظة: أخشى أن ليس عندنا ما تريد، فأنت تطلب شيئًا يمكن أن يعمل عليه التلاميذ، أما هذه فإنها معدة للإستماع. وهذه العبارة تحكي قصة التربية التقليدية»[1].

حقًا كانت المدرسة التقليدية مكانًا مهيأ للإستماع لا للإبتداع، فلم يكن فيها «ورشة أو معمل، أو أدوات ومعدات يمكن أن يبنى بها الطفل ويخلق ويبحث بنشاط»[2]. غير أن المعرفة لم تعد بعد شيئًا ثابتًا، فهي تتحرك بنشاط في جميع تيارات المجتمع نفسه[3].

المدرسة الحديثة

وإنما جاء تغير موقف المدرسة من تغير المجتمع ذاته. وأعظم تغيير إجتماعي يلوح للذهن بوضوح، وهو تغيير يغلب على كل شيء آخر، هو الإنقلاب الصناعي، أي تطبيق العلم على العمل الذي توجته الإختراعات العظيمة، تلك الإختراعات التي أستخدمت الطبيعة على نطاق واسع شاسع. ثم ترتب على ذلك أن أصبح العالم كله سوقًا كبيرة، تعتمد على مراكز صناعية لتموين هذه السوق. ونشأ عن هذا الإنقلاب الصناعي أن تغير وجه الأرض الطبيعي نفسه، ومحيت الحدود السياسية بين الدول كما لو كانت خطوطًا على خريطة، وبدلت أساليب العيش بسرعة سريعة تبديلًا كاملًا، وتأثرت الأفكار الأخلاقية والدينية ذاتها من جراء هذا التغيير[4].

فلا عجب أن يؤثر هذا الإنقلاب في التربية تأثيرًا عميقًا قويًا، بعد أن تغيرت آداب السلوك، وقواعد المعاملات، والقيم الأخلاقية، والنظم الإجتماعية. لهذا يكون من

---

(1) The School and society, p. 31.

(٢) المرجع السابق ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق ص ٢٥.

(٤) المرجع السابق ص ٩.

الغريب أن تبقى التربية على ما كانت عليه في القديم دون أن يصحبها تغيير يلائم هذه الحياة الإجتماعية الجديدة. ويبدو أن مجرد التعديل في التربية لن يكون كافيًا، بل لا بد من حدوث إنقلاب جوهري كامل، لا ينشأ فجأة. بل يتم شيئًا فشيئًا طبقًا لخطة مرسومة وهدف مقصود. الحق ظهر التغيير في نواحي كثيرة، مما قد يبدو للكثيرين أنه مجرد تغيير في التفاصيل، أو تحسين في النظام المدرسي؛ وهذا يدل على التطور. خذ مثلًا تعليم بعض المهن، دروس الطبيعة، مبادئ العلوم، الفن، التاريخ، وأنظر إلى تغيير الجو الأخلاقي في المدرسة، وعلاقة التلاميذ بالمعلمين، وغير ذلك مما يفصح عن نزعة الأخذ بنشاط التلميذ، تر أن ذلك كله لم يكن مجرد صدفة بل ضرورات أقتضتها التطورات الإجتماعية الكبرى. فلا بد أن تنظم هذه العوامل الجديدة، وأن تقدر حق قدرها، وأن تضطلع المدارس بالعمل على نشر هذه الأفكار والمثل العليا. ولكي تحقق المدرسة هذه الأغراض ينبغي أن تكون قطعة من الحياة تنهض بالمهام التي تعكس المجتمع الأكبر، وتزخر بروح الفن والتاريخ والعلم. فإذا أستطاعت المدرسة أن تدرب كل طفل أن يكون عضوًا داخل هذه الجماعة الصغيرة، وأن تملأ نفسه بروح الخدمة العامة، وأن تمده بالأدوات التي يستطيع بها أن يحسن توجيه نفسه، أمكننا أن نظفر بمجتمع أكبر جدير بما نصبو إليه، يسوده الجمال والإئتلاف[1].

مبادئ التربية الحديثة

صفوة القول، تقوم التربية الحديثة على عدة مبادئ تختلف عن المبادئ التي كانت سائدة في التربية التقليدية، وهذه المبادئ هي التي تسم المدرسة الحديثة، أيًا كان أسمها. أما مبادئ التربية التقليدية فقد لخصها ديوي في أمور ثلاثة هي:

١– لما كانت مادة التربية تتكون من مجموعات المعارف والمهارات التي أنتجها الماضي، فمهمة المدرسة الرئيسية نقل هذا التراث إلى الجيل الجديد.

٢– وفي الماضي تكونت كذلك مقاييس السلوك وقواعده، ومن ثم كان واجب التربية

(١) المدرسة والمجتمع ص ٢٨ – ٢٩.

الخلقية لا يعدو بناء عادات السلوك وفق تلك القواعد والمقاييس.

٣- إن الطابع العام للنظام المدرسي، أي العلاقة بين التلاميذ بعضهم وبعض وبينهم وبين مدرسيهم، يجعل المدرسة نفسها مؤسسة تختلف الإختلاف كله عن سائر المؤسسات الإجتماعية(١).

وأساس هذه المبادئ هو "الثبات" ثبات الأهداف، والوسائل، والنظام المدرسي.

غير أن الفلسفة الجديدة فلسفة تغير في عالم متغير متطور. ولذلك قامت فلسفة جديدة للتربية تعتمد على مبادئ أخرى. وأول هذه المبادئ هو التعرف على العالم المتطور الذي نعيش فيه بدلًا من الحقائق الثابتة التي كان من المفروض أن يقوم العالم عليها. والثاني أننا نعد الناشئة للحياة الراهنة ليخوضوا غمارها، لا لحياة في المستقبل مرسومة جاهزة. والثالث أن يكون التعليم تعبيرًا عن الذات وتنمية للفرد، بدلًا من القسر الخارجي الذي يفرض على التلاميذ فرضًا. والرابع أن تقوم التربية على النشاط لا على النظام الخارجي. وأخيرًا أن يكون التعلم عن طريق الخبرة لا عن طريق الكتب والمتون والشروح، والحفظ والتلقين(٢).

على أن المبادئ في ذاتها من جهة أنها مجردة لا تصبح أمورًا محسوسة إلا عند التطبيق؛ وبعد فإنها تتوقف على الطريقة التي تفسر بها عند تطبيقها إن في المنزل أو في المدرسة، وعلى كيفية تطبيقها. ويمكن القول بأن الأساس الذي تستند إليه هذه المبادئ يرجع إلى أمرين في غاية الأهمية في فلسفة ديوي، بل هما حجرا الزاوية في تفكيره، وهما الخبرة. والحرية.

---

(١) الخبرة والتربية ص ١٠.

(٢) الخبرة والتربية ١٢، ١٣.

صاحب الحيرة والحرية

الخبرة

ولا عجب أن يسمى ديوي فيلسوف الخبرة، فقد تحدث عنها في صلتها بالطبيعة، وفي صلتها بالتربية، وفي صلتها بالفن في ثلاثة كتب مشهورة. وذهب إلى وضع مبدأ جديد للتربية أستلهمه من شعار الديمقراطية المشهورة، ذلك هو «التربية للخبرة، وعن طريق الخبرة، وفي سبيل الخبرة». لأن التربية عملية ترق في نطاق الخبرة وعن طريقها وفي سبيلها[١].

والخبرة تقال على الأمور الإنسانية، التي إنما سميت كذلك، لأنها ثمرة المعاناة في داخل الفرد؛ وذلك في مقابل الأمور الطبيعية المستقلة عن الخبرة الإنسانية. غير أن ديوي لا يفصل هذا الفصل الحاسم بين الخبرة والطبيعة، بين ما هو إنساني وما هو لا إنساني، بين الشخصي والموضوعي، لأن مذهبه على وجه الإجمال ينحو نحو الوحدة لا الثنائية أو التعدد.

والمثال المشهور الذي يضربه ديوي توضيحًا للخبرة ما هي، ولا ينفك يردده في أكثر كتبه، مثال الطفل الصغير حين يلمس النار بإصبعه، فليس حرق النار لإصبع الطفل كافيًا في حصول الخبرة، بل لا بد أن يتألم، ثم يدرك أن النار محرقة، ثم يتعلم من ذلك أن يتجنب النار حتى لا تحرقه. ومعنى ذلك أن الخبرة تقوم على فعل وإنفعال، على تأثير وتأثر. ولا تقف الخبرة عند هذا الحد، بل تتجاوز ذلك إلى فهم الشخص لما قع في خبرته، وعلى الإستفادة من ذلك الفهم في المستقبل، أي البصر بعواقب الأمور. والخبرة بهذا المعنى شيء حي ما دامت تنمو مع نمو الفرد وإضطراد تعلمه من الحياة. وهذا شبيه بما هو معروف عندنا في المثل السائر، من قولهم: من لدغه الثعبان خاف من

(١) الخبرة والتربية ص ٢٠، ٢٢.

الحبل. ولكن ديوي لا يجعل من هذه التجربة خبرة حقيقية بمعنى الكلمة، لأنها ليست بصيرة تقوم على الفهم والإدراك. والفهم هو إدراك «العلاقات بين الأشياء». فإذا أدركنا أن النار «علة» في الإحراق، أستطعنا أن نستفيد من هذه المعرفة في تكييف أنفسنا، وفي السيطرة على المستقبل.

ويترتب على هذا التحديد لمعنى الخبرة من أنها تأثير وتأثر، وإدراك للعلاقات بين الأشياء عدة نتائج في التربية. أولها: أن الأمور التي لا يحصل عليها التلميذ عن طريق الخبرة الشخصية، أي التي يتأثر فيها بنفسه ويدرك بنفسه العلاقات بين الأشياء لن يكون لها ثمرة مجدية. وهذا هو عيب التعليم عن طريق التلقين. والنتيجة الثانية أن التلميذ ينبغي أن يستفيد من نشاطه الجسماني في كسب الخبرة، ما دام الإنسان ليس عقلًا فقط، ولا جسمًا فقط، وإنما هو إنسان بجسمه وعقله معًا. وهذا هو السبب في تحويل المدارس من هيئتها القديمة إلى معامل وورش يتحرك فيها الطفل ويجرب ويختبر. والنتيجة الثالثة الإستفادة من جميع الحواس في التعلم كالبصر والسمع واليد. والنتيجة الرابعة أن التفكير عن طريق هذا الضرب من الخبرة يتم بالمحاولة والخطأ، وهذا هو السبيل القويم الصحيح للتفكير السليم، لأن التفكير «عملية بحث وتحقيق وفحص الأشياء»[1]، لا مجرد حفظ معلومات عن طريق التلقين.

وللخبرة مظهران، مظهر مباشر ، من حيث ملاءمتها للشخص وإستمتاعه بها أو عدم ملاءمتها له وعدم إستمتاعه بها، ومظهر غير مباشر من حيث تأثيرها فيما يأتي، بعد ذلك من خبرات. غير أن الأهم من الناحية الفلسفية هو المظهر الثاني الذي يسمح للخبرة بمتابعة النمو. وليست كل خبرة فهى نافعة، على العكس قد تكون ضارة. والخبرة الضارة هي التي تعوق نمو الخبرة في المستقبل، وذلك لأنها قد تؤدي إلى التبلد كما تمنع الحساسية والإستجابة للمؤثرات إستجابة طيبة، فتقلل بذلك من قدرة الشخص على الحصول على خبرات أغنى في المستقبل. وقد تؤدى الخبرة إلى زيادة

---

(١) الديمقراطية والتربية ص ١٥٤.

المهارة الآلية في أتجاه معين، فتضيق بذلك مجال الخبرة المستقبلة. وقد يستشعر الإنسان متعة مباشرة من الخبرة، ولكنها رغم ذلك تنمي فيه سلوك التراخي والإهمال. وقد تكون الخبرات من التفكك فيما بينها بحيث تجعلها غير متكاملة ولو أن كلًا منها على حدة محبوب ولذيذ، ويؤدي هذا التفكك إلى عدم تماسك الشخصية، إذ تتبدد طاقته، ويكون مشتت الفكر، شاردًا، غير مركز، مما يمنع المرء من التحكم في الخبرات في المستقبل، ولا يحسن ضبط النفس، وهي الفضيلة الرئيسية في الإنسان، والتي تحل محل الضوابط الخارجية.

الخلاصة أن الخبرة ليست شيئًا منعزلًا مستقلًا، فلا توجد خبرة تبدأ وتنتهي مستقلة بذاتها، بل كل خبرة وإن كانت مستقلة كل الإستقلال عن رغبة الفرد وقصده فإنها تخلد بأثرها في غيرها من الخبرات، وهي كالحياة نفسها متصلة النمو. وهذا يسلمنا إلى مبدأين أساسيين للخبرة، هما

١- الاستمرار.

٢- التفاعل.

مبدأ الإستمرار، ويسمى أيضا مبدأ تواصل الخبرة Experiential continuum يعتمد على العادة، بشرط أن تفسر تفسيرًا بيولوجيًا. الحق ليست العادة مجرد طريقة آلية لأداء الأعمال بطريقة ثابتة، وإنما هي تكوين الإتجاهات النفسية إنفعالية كانت أم فكرية، ثم كيفية مواجهة الأحاسيس الأولية وإستجابتنا لظروف الحياة. فالعادات ليست ثابتة مطلقًا، بل تتغير وتتعدل ثمرة تغير الظروف الخارجية ونمو الفرد. وينشأ هذا التعديل من طبيعة الخبرة، لأن كل خبرة يمارسها الشخص تعدله، وهذا التعديل يؤثر بدوره في صفة الخبرات التالية.

ويمكن أن يكتسب المرء الخبرة عن طريقين: إما بطريق ديمقراطي أو دكتاتوري. وأساليب المدرسة القديمة كانت تقوم على العسف والقهر وإقحام الخبرة في نفوس الصغار. ولكن ديوى يؤثر الطريق الديمقراطي الذي يقوم على إحترام حرية الفرد، وعلى

مراعاة الوئام والتعاطف في العلاقات بين الناس. وبعد، فإن الديمقراطية عادات إجتماعية تسود الدولة في الصحافة والأندية السياسية والإجتماعات العامة القائمة على الشورى وتبادل الرأي. وهذه الروح الديمقراطية هي التي تجعلنا نعتقد أنها تضفي «نوعًا راقيًا من الخبرة أكثر مما تفعل وسائل الكبت والقهر أو العنف». وأن السبب في إيثارنا الديمقراطية هو «إيماننا بأن التشاور والإقناع عن طريق الحجة ينتجان نوعًا من الخبرة أرقى مما يتاح بأي وسيلة أخرى في نطاق واسع»[١].

وإذا كانت التربية نموًا وترقيًا من الناحية الجسمية والفكرية والخلقية، فلا غرابة أن تقوم على مبدأ إستمرار الخبرة. وقد يعترض بأن النمو قد يجري في إتجاهات مختلفة، وقد يكون بعض هذه الإتجاهات ضارًا، إذ قد ينمو الشخص في كفايته فيكون «قاطع طريق، أو عضوًا في عصابة، أو سياسيًا غير نزيه»[٢]، ولكن هذا لا ينفي أن التربية نمو بوجه عام، أما أن يكون هذا النمو صالحًا أو غير صالح، نافعًا أو ضارًا، فمسألة أخرى ترجع إلى تقدير القيم ومعايير الأخلاق، ويبقى أن مبدأ إستمرار الخبرة هو المبدأ الجوهري في التربية. فهو جوهرى لأن تواصل الخبرة في أتجاه معين يؤدي إلى تقوية الميول التي تعمل على كسب خبرات جديدة من جهة إيثار أهداف معينة أو التنفير منها، مع السعي إلى تحقيق هذه الأهداف وتيسير الطريق إلى بلوغ هذه الأهداف. وفضلًا عن ذلك فإن كل خبرة تؤثر في الظروف الموضوعية التي تكتسب فيها الخبرات التالية. خذ مثلًا الطفل الذي يتعلم الكلام فإنه يكتسب سلاسة جديدة ورغبة جديدة، غير أنه في الوقت نفسه يوسع آفاق الظروف الخارجية لما يتعلمه فيما بعد، فهو حين يتعلم القراءة يفتتح كذلك بيئة جديدة. ولو أن شخصًا عزم على أن يصبح معلمًا أو محاميًا أو طبيبًا أو مضاربًا يسوق الأوراق المالية فهو حين ينفذ عزمه يحدد بالضرورة، وإلى حد ما، البيئة التي سوف يعمل فيها مستقبلًا[٣]. ويتضح من هذه الأمثلة أن الخبرة المتواصلة تقوى

(١) الخبرة والتربية ص ٢٦، ٢٧.

(٢) المرجع السابق ص ٢٨.

(٣) المرجع السابق ص ٣٠

الميول الداخلية كما توسع نطاق الظروف الخارجية.

والخبرة قوة محركة في سلوك الإنسان، وتعتمد قيمتها على أساس الهدف الذي تتجه نحوه وتعمل للوصول إليه. وليست مهمة المربي أن يخلق الخبرة، بل أن يتبين الإتجاه الذي تسير فيه، ويعمل على تقويته. ويكون ذلك إذا عرفنا أن العالم الذي نعيش فيه هو عالم من الأشياء والأشخاص الذين نتعامل وإياهم، والأشياء منها طبيعية، ومعظمها صناعية كالآلات المختلفة ووسائل الحركة والنقل وغير ذلك. وقد أصبح العالم الذي نعيش فيه معدلًا عن الحالة الطبيعية بفضل النشاط الإنساني السابق. إلى أن بلغ الإنسان هذا المبلغ من الحضارة. ونحن حين نولد الآن نحاط بظروف خارجية لها أثر في خبرتنا تختلف عن خبرة الشخص الهمجي. ومن البديهي أن الطفل الذي يعيش في بيئة مثقفة، أو في الريف، أو على ساحل البحر خلاف طفل آخر يعيش في بيئة غير مثقفة أو في المدينة. فلا جرم أن تتكيف الخبرة بتكيف الظروف المحيطة بها. والمدرسة هي البيئة التي يعيش فيها التلميذ ونعمل على أن يكسب فيها الخبرة التي نريدها. وينبغي أن تكون المدرسة صورة مصغرة من الحياة حتى لا يصدم الطفل بعد تخرجه فها بألوان من الخبرة غريبة عنه(١). ومن عيوب التربية التقليدية أنها كانت تغفل من حسابها النزعات الداخلية للناشئة. وتعتمد إعتمادًا كليًا على المعلومات التي تقدم للتلاميذ كي تحفظ وتستظهر، ومن عيوب بعض المدارس الجديدة أنها تساير النزعات النفسية وتترك لها الحرية المطلقة دون مراعاة لضوابط الظروف الخارجية. غير أن الخبرة الصحيحة هي التي تجمع بين الظروف الخارجية والنزعات الداخلية. وتنظم تلك الظروف الخارجية بحيث تناسق مع الرغبات والدوافع الباطنة. فالخبرة ثمرة التفاعل بين المطالب النفسية الباطنية وبين الظروف الخارجية. وهذا يسلمنا إلى الحديث عن المبدأ الثاني للخبرة وهو التفاعل.

---

(١) يقول ديوي عن التربية التقليدية: «كانت البيئة المدرسية من أدراج وسبورات وفناء صغير كافية في نظرها، لذلك لم تكن تتطلب ما ينبغي أن يكون عليه المدرس من معرفة وثيقة بظروف البيئة المحلية من طبيعية وتاريخية وإقتصادية ومهنية وما إليها ليتسنى له إستغلالها بإتخاذها مصادر تعليمية» الخبرة التربية ص ٣٣.

هناك عاملان يكونان الخبرة، هما الظروف الخارجية والداخلية، وكل خبرة عادية هي ثمرة التفاعل بين هاتين المجموعتين. ويسمى تفاعلهما «موقفًا» والخبرة الحقيقية تقتضي ضربًا من التنظيم والتنسيق بين الظروف الخارجية والداخلية. مثال ذلك أن الطفل في حاجة إلى الطعام، والراحة. والنشاط. وهذه الحاجات ضرورية للحياة، فلا بد من توفير التغذية وإعداد وسائل النوم المريح. وإفساح المجال للنشاط بالحركة واللعب. ليس معنى ذلك أننا نعطي الغذاء للطفل كلما طلبه. بل من واجب الأم الحكيمة أن تنظم ساعات الغذاء والراحة واللعب، وهي لا تكتفي بذلك بل تستعين بما مر من خبرات المتخصصين السابقة إلى جانب خبرتها الشخصية فتهتدي بذلك إلى أكثر الخبرات ملاءمة لنمو الطفل نموًا صحيحًا. إنها تخضع الظروف الخارجية للحاجات الداخلية مع مراعاة التنظيم الدقيق.

والتفاعل يتم بين الفرد وبين غيره من الأشياء أو غيره من الأفراد. وتحصل الخبرة من هذا التفاعل بين الفرد وبين البيئة. أي بين حاجات الفرد ورغباته ونزعاته وبين الظروف الخارجية. وقد سمينا التفاعل بين هاتين المجموعتين موقفًا، فالموقف والتفاعل متلازمان. ووجود المرء في سلسلة من المواقف يؤدي إلى إكتساب خبرات جديدة، وإلى إستمرار الخبرة، ومن ثم كان مبدأ التفاعل متصلًا بمبدأ إستمرار الخبرة، إذ كلما مر الفرد من موقف إلى آخر أتسع عالمه، أي بيئته. ليس معنى ذلك أنه يعيش في عالم آخر، بل يعيش في العالم نفسه وقد أتسعت آفاقه وأتضح معناه، ويصبح ما تعمله من ضروب المعرفة والمهارة في موقف من المواقف أداة لفهم المواقف التالية وعلاجها علاجًا فعالًا مثمرًا. وتبقى هذه العملية ما بقيت الحياة وما دام التعلم.

وإذا لم يفطن المربي إلى هذه الصلة الوثيقة بين تفاعل ظروف البيئة الخارجية وبين الحاجات والرغبات الباطنة تعطلت الخبرة ووقفت عن النمو. وآية ذلك أن كل واحد منا «يرجع بذاكرته إلى أيام الدراسة، ويعجب لما حل بالمعلومات التي كان من المفروض أنه حصلها في أيام الدراسة، ومن إضطراره إلى إعادة تعلم المهارات الفنية التي أكتسبها

من قبل بطريقة تختلف عن الطريقة التي تعلم بها في المدرسة»(١). والسبب في ذلك أن الطالب كان يتعلم المواد الدراسية المختلفة لمجرد إجتياز الإمتحان، وأنه كان يدرس تلك المواد منعزلة عن غيرها، وكأنها هي وغيرها من المواد قد وضعت في حجرات منعزلة محكمة الإغلاق. فما يقع للإنسان منعزلًا غير مرتبط بالخبرات السابقة، فليس من الخبرة في شيء. مثال ذلك: «فلنفرض أن النار قد أشتعلت في رجل وهو نائم فأحرقت جزءًا من جسمه، فهذا الحرق لم ينشأ من شيء نعرف أن الرجل قد فعله، فلا يمكن أن يكون هنا إذن شيء يصح أن نسميه خبرة بشكل نتعلم منه شيئًا ما. ولنفرض كذلك سلسلة من حركات مجردة مثل حركة عضلة وتذبذبها في حالة التشنج، فهذه كلها حركات لا تؤدي إلى شيء ما، ولا يترتب عليها أي عواقب في الحياة. وإن حدث وكانت لها نتائج فإنها لا تكون ذات إرتباط بفعل سابق عليها. فليس هنا خبرة إذن، ولا تعلم، ولا عملية لها آثار تتجمع وتتراكم بشكل ما. ولكن إذا فرضنا أن طفلًا نشيطًا مد يده فوضع إصبعه في النار، فعلمه هذا عشوائي جاء عفوًا لا عن غرض منه وقصد وليس فيه أي تفكير. إلا أن ثمه شيئًا يحدث نتيجة له، وعلى أثره، فيعاني الطفل حرارة الحرق ويقاسي ألمه. فالفعل والمعاناة – أي مد يده وشعوره بألم الحرق – مرتبطان بعضهما ببعض، يستدعي أحدهما ظهور الآخر في العقل ويعينه. وعندئذ تحدث لنا الخبرة، وهي خبرة بمعنى حيوي لها دلالتها ولها معناه»(٢).

الحرية

وتمتاز مدرسة ديوي وجميع المدارس الحديثة في التربية بأنها تقوم على أساس له أهمية عظيمة وهو الحرية. ومشكلة الحرية على رأس المشكلات الميتافيزيقية العويصة الحل. ولكن ديوي لا ينظر إليها على أساس ميتافيزيقي، لأنه هو نفسه ينكر أن يكون

---

(١) الخبرة والتربية، ص ٤١.

(٢) تجديد في الفلسفة ص ١٦٨ – ١٦٩ – وأنظر في معنى الخبرة الفلسفي ما نشرناه في النصوص الملحقة بالكتاب. بعنوان «عقيدتي الفلسفية».

فيلسوفًا ميتافيزيقيًا[1] يضرب في بيداء التجريد. والأساس الذي يحل به هذه المشكلة هو النظر إليها تاريخيًا، كما يفعل في بحث سائر المشكلات النفسية حتى يبلغ جذورها الأولى، ثم النظر إليها من واقع الحياة النفسية والإجتماعية، أي من واقع الخبرة. وسنعرض للحرية من هذه الوجوه الفلسفية العريضة، ثم نرى بعد ذلك أثرها في التربية.

أقترنت الحرية تاريخيًا بالحرية السياسية، وبخاصة بالحاجة إلى تغيير النظم الإقتصادية والإجتماعية. ولو رجعنا إلى القرون الأربعة الأخيرة لرأينا أن الصراع على الحرية جاء ثمرة مطالبة الفرد بحريته من إستبداد سلطة الدولة والكنيسة. ذلك أن الدولة والكنيسة تدخلتا في كل مظهر من مظاهر الحياة، في الإعتقاد وفي السلوك على حد سواء، وأمتد نفوذهما إلى العلم والفن والمثل العليا للحياة الإقتصادية. وأحتاجت هذه الثورة إلى تبرير عدوانها بالإعتماد على مبادئ فكرية، فظهرت ألوان من الفلسفات السياسية والإجتماعية تدور على محورين، أحدهما يدافع عن السلطة، والآخر عن الحرية. وبذلك تحددت المشكلة على النحو التالي: ما علاقة السلطة بالحرية، أتكون قهرًا وقسرًا، أم تنظيمًا وتدبيرًا؟ أما السلطة فتمثل ثبات النظم الإجتماعية، وأما حرية الفرد فتمثل القوى التي تعمل على التغير. ويرى ديوي أن حل المشكلة لا يكون بفصل دائرة السلطة عن دائرة الحرية، أي فصل دائرة الثبات عن دائرة التغير، بل في كيفية الجمع بينهما، والخروج منها بوحدة جديدة تمزج بينهما.

لقد طالب الإنسان بالحرية من سلطان الدولة وسلطة الكنيسة، وتم له الإنتصار عليهما، وظفر بحريته، وتم له هذا التغيير الذي أنتهى إلى «عقل جماعى متجسد في العلوم»[2]. فالمشاهد اليوم أن الإنسان قد أرتمى في أحضان العلم يلتمس في رحابه الأمن والقوة ومواجهة الحياة وتذليل ما فيها من صعوبات ومخاطر.

---

(١) يحاول بعض الباحثين أن يرد فلسفة ديوي إلى «الواحدية» ويجعلها الأساس الميتافيزيقي لفلسفته كما فعل الأستاذ جون باتل في كتابه الأسس الميتافيزيقية لفلسفة ديوي.

(٢) أنظر الفصل الذي كتبه في كتاب «مشكلات الناس» بعنوان:

Authority and resistance to social change. - ص ٩٣ – ١١٠.

ولكن ما معنى الحرية في هذا الإطار التاريخي؟

إنه السعي إلى «القوة **power**» إما لإنزال قوة أخرى من عرشها، أو لإمتلاك قوة لم تمتلك بعد، أو إمتداد لقوى أخرى. والعلم قوة حقيقية تيسر السيطرة على الطبيعة وما فيها من مصادر، حتى أصبحت مسخرة إقتصاديًا لخدمة البشر. وإذا سلمنا بأن الحرية قوة، فالقوة الحقة هي الحكمة في توزيع مختلف القوى وتنسيقها، لأنه حين توجد حرية في مكان يوجد قيد في مكان آخر. فلا وجود للحرية المطلقة، أو الحرية بوجه عام[١].

ليست الحرية إذن مجرد فكرة، أو مبدأ مجردًا، لأنها القوة المؤثرة في خلق[٢] أعمال معينة. ومتى ترجمنا الحرية بأنها قوة أصبح لها معنى. وترجع نظرتنا إلى مسألة الحرية على أنها «توزيع» للقوى الإجتماعية. فالمسألة في نهاية الأمر مسألة إختلاف في توزيع القوى، كالماء الذي ينحدر في الجبال لإختلاف السطح. ولو كان السطح مستويًا لظل الماء راكدًا. أو كماء البحر الذي تظل صفحته مستوية، حتى إذا هبت الرياح – وهي قوة مؤثرة جديدة – علت الأمواج. وأضطرب السطح. وإنما يرجع هبوب الرياح لإختلاف توزيع درجات الحرارة في المناطق العليا من الجو. وكذلك لا توجد حرية لفرد أو جماعة أو طبقة إلا من جهة علاقة هذه الحرية بحريات الأفراد الآخرين والجماعات والطبقات الأخرى. وليس لنا من سبيل إلى قياس حرية فرد أو جماعة إلا بمعرفة أثرها في حريات الآخرين. ورغبة الفرد أو الجماعة في إزدياد القوة في زمان معين دليل على الرغبة في تغيير توزيع القوى، أي إلى الحد من القوى الأخرى في مكان آخر.

صفوة القول، ليست الحرية أمرًا فرديًا، وإنما هي مسألة إجتماعية، ولها مظاهرها السياسية، والإقتصادية، والتربوية، والنفسانية، والخلقية. وسنرى أن هذه الحرية بالمعنى الإجتماعي هي حجر الزاوية في التربية، كما يحل بها المشكلة الأخلاقية.

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ويحلل ديوي معنى الحرية وصلتها بالضابط الإجتماعي. يقول ص ١١١ لا يوجد هذا الشيء الذي نسميه حرية بوجه عام...

وكان المقصود من «التعليم الحر» «Liberal education» حتى القرن التاسع عشر، هو تعليم «الرجل الحر» «Free man» العلوم الحرة الملائمة له، وذلك في مقابل الصناعات التي يتدرب عليها أصحاب الحرف. وما كان يتعلمه الناس في المدارس الثانوية والجامعات من «فنون حرة» «Liberal arts» فهو خاص بالطبقة العليا الراقية، وكان يهيئهم لهذا النوع من حياتهم[1].

أما اليوم فإن فكرة التعليم الحر، والمدارس العامة، فإنما تقوم على أساس أن الأمة تؤمن بأن جميع أفرادها أحرار – ذكورًا وإناثًا – ويحتاجون إلى إفتتاح مدارس تعلم جميع أفراد الأمة. فقد أقترنت فكرة الحرية بفكرة المساواة، والمقصود بذلك أن تسمح النظم والقوانين في الدولة بحرية نمو المواهب الطبيعية عند الأفراد، وتقديم الفرص المتكافئة لهم[2].

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الحرية من الوجهة التربوية.

فقد رأينا أن الحرية ترتد إلى القوة، وأن قوة فرد هي قيد لفرد آخر، وأن الحرية بوجه عام هي توزيع القوى بين الأفراد والجماعات. وتنطبق هذه المبادئ على الأطفال والتلاميذ في البيت وفي المدرسة كما تنطبق عليهم في المجتمع. الطفل في البيت يرغب في أن يكون حرًا، أي أن يفرض سلطانه، ويبرز قوته، ويحقق ذاته. ولكنه يصطدم بسلطة الوالد. وهو في المدرسة يحاول مثل ذلك، فيجد أمامه سلطان المعلم والمدرسة. وسلطة الوالد، والمعلم، والمدرسة هي رمز للمجتمع ومصلحته التي تتطلب ضبطًا لقوى الأفراد وحرياتهم، وتنظيمًا لعلاقاتهم. وحيث يوجد المجتمع، فلا بد من قواعد تنظيمية تحد من حريات الأفراد، وتحسن توزيعها، وتنسقها. أنظر إلى أطفال يلعبون معًا، تجد أنهم يفرضون على أنفسهم قواعد يرتضونها ويخضعون لها، لأنه حيث لا تكون قواعد لا تكون مباراة[3]. والقواعد التنظيمية هي الضوابط الإجتماعية التي تحد من حرية الأفراد.

---

(١) الفنون الحرة سبعة، وهي المجموعة الثلاثية اللغوية وهي النحو والبلاغة والمنطق، ثم المجموعة الرباعية وهي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

(٢) المرجع السابق ص ١٢١ – ١٢٢.

(٣) الخبرة والتربية ص ٤٦ – ٤٧.

وتنشأ القواعد مما أرتضاه الناس وتوارثوه في تقاليدهم وجرت عليه السوابق بذلك.

وكانت التربية التقليدية في المدارس القديمة تتطلب من التلاميذ الطاعة، والهدوء، والسكون، والأدب الشكلي، فكانت المدرسة تفرض سلطانها لتصل إلى هذه الخلال من طاعة وهدوء بالقسر، ولذلك كانت تحول بين التلاميذ وبين التعبير عن سجاياهم الحقيقية، ومواهبهم الفطرية. وليس الأمر كذلك في المدرسة الحديثة. كان المعلم في المدرسة القديمة ملقنًا، وأصبح في المدرسة الحديثة هاديًا ومرشدًا. كان المعلم في المدرسة التقليدية ممثلًا لسلطة عليا تفرض على التلاميذ، وهو في المدرسة الحديثة عضو في جماعة يعمل مع التلاميذ ويؤدي وظيفة إجتماعية، كما يقوم التلاميذ بوظيفة أخرى. فالمدرسة بأسرها من معلمين وتلاميذ يشتركون معًا في تنسيق مشروع إجتماعي تتهيأ فيه الفرصة لكل فرد كي يساهم بنصيب. ويشعر بما عليه من تبعة. فالضابط الإجتماعي مستمد من طبيعة العمل الذي يقوم به التلاميذ. كما يستمدون القواعد التنظيمية من طبيعة اللعبة التي يتبارون فيها.

وحيث أصبح موقف التلميذ إيجابيًا لا سلبيًا، مشاركًا في عمل لا متلقنًا لدروس، فقد أنطلقت حريته من عقالها لتنمو قواه ومواهبه، سواء في حركة النشاط البدني، أو النشاط الفكري، أو النشاط الفني. لقد كان من الخطأ الجسيم في التربية التقليدية إعتبار النشاط البدني مظهرًا من مظاهر سوء الأدب، والرغبة في الشغب وعدم الهدوء والإخلال بالنظام. لقد حررت المدارس الحديثة الطفل حين سمحت له بحرية النشاط البدني في ظل التعليم بطريقه المشروع، وفي الإكثار من دروس الورشة والمعمل. وحررت عقله حين جعلته يلاحظ بنفسه، ويحكم بنفسه، ويرسم الأهداف لنفسه. ومن هذا الوجه تصبح الحرية محمودة، وتصبح قوة حقيقية مؤثرة في تحديد الأهداف. والحكم السليم. وتقدير قيمة الرغبات. وكسب القدرة على إنتقاء الوسائل وتوجيهها لدفع الأهداف نحو العمل.

إن نقطة البداية في حرية الطفل هي نزعاته الفطرية ورغباته الغريزية. ولكن إطلاقها مع الهوى فوضى ومفسدة، وتقييدها بالقسر كبت لها وقهر وإستبداد، وأما طريق

حريتها الصحيح فهو تعديل هذه الرغبات والنزعات. وتنظيمها، وتنسيقها، عن طريق التفكير السليم، وضبط النفس، والذكاء المفطور في الإنسان.

لقد تردد القول من قديم على أسس تجريبية أن الكبت والإستعباد يؤديان إلى الفساد والإنحراف(١). والعلة في ذلك أن القوى الباطنة حين تكبت تعمل في غير رقابة أو ضبط. غير أن تقدم العلوم الحديثة كفل لسلوك الإنسان وتنظيم رغباته وغرائزه السلامة والصحة. فالكبت يؤدي إلى الإنحراف، كما أن الحرية تفضي إلى الصحة النفسية. إلا أنه ينبغي أن يكون مفهومًا أن هذه الحرية هي الحرية التي تهتدي بالعقل، وتستلهم الذكاء.

وقديمًا كان يقال إن طريق الحرية هو في الهرب من عالم الواقع إلى عالم مثالي منفصل عن عالم الواقع، إلى أبراج الفلاسفة أو معابد الرهبان. وليس هذا بالحل الصحيح، لأننا نحتاج إلى الحرية في خضم الأحداث الواقعة في بحر الحياة. لا خارجًا عنها. فالطريق إلى الحرية هو المعرفة بالواقع والحقائق معرفة تمكننا من إستخدامها في صلتها بالرغبات والأهداف. فالحرية تقوم على المعرفة. مثال ذلك أن الطبيب أو المهندس حر في تفكيره وفي عمله بمقدار ما يعرف ما يعمله. وهذا في الأرجح هو مفتاح أي طريق إلى الحرية.

وإن نحن قلنا إن مرجع الحرية إلى الإرادة، وجدنا أن الحرية الصحيحة للإرادة تقتضي أمورًا ثلاثة، هي:

١- الكفاية في العمل وتنفيذ الخطط وإزاحة العوائق.

٢- القدرة على تغيير الخطط، وتحويل سير العمل، وتجربة الجديد.

٣- قوة الرغبة والإختيار بإعتبار أنهما عاملان مؤثران في الحوادث[٢].

ولا يمكن تجاهل الكفاءة في التنفيذ وتحقيق الأعمال الناجحة، إذ ليست الكفاية

---

(1) **Human Nature and conduct, p. 165.**

وهذا يطابق قول أبن خلدون في المقدمة في الفصل الخاص عن التعليم إن من كان مرباء بالعسف والقهر أستبد به القهر.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣ – ٣٠٤

الصحيحة إلا أن نبحث الشروط المحيطة بالعمل، وأن نكون الخطط، وهذا البحث وهذا التخطيط يحتاج إلى الذكاء[1]، ومن ثم كان الذكاء مفتاح الحرية. وقد قيل إن مشكلة الحرية ترجع إلى التقابل بينها وبين التنظيم **Organisation**. فهناك صراع بين الحرية والتنظيم، لأن التنظيم قد يكون عائقًا للحرية. ولكن ديوي يرى أن المشكلة الحقيقية هي المغالاة في التنظيم.

Over - orgonisation، إذ لن تكون هناك حرية بغير تنظيم. والإسراف في التنظيم قد يؤدي إلى الجمود، ومن طبيعة الحياة المخاطرة والتجديد. وإذ كنا نعيش في عالم متغير، فلا بد من تغيير خططنا وأهدافنا، وتنظيم هذه الخطط تنظيمًا جديدًا ليلائم الحياة الدائمة التغير. وهذا يقتضي منا إختيار الطريق الجديد؛ والإختيار ولا شك عنصر من عناصر الحرية. ولا إختيار بغير إحتمالات لم تتحقق بعد. فإذا كان التغير صحيحًا وواقعًا، وكانت الأحداث جارية لا تزال تنسج وفي ضوء التكوين، وكان عدم اليقين هو الحافز للتفكير، فلا جرم أن يكون التغيير في العمل، والتجديد، والتجريب مما له معنى حقيقى. وبعد فإن الإنسان ليس مخلوقًا منعزلًا عن العالم، لكنه يعيش في خضمه. ولذلك كانت المبادأة، والتغيير، والتجديد، والخروج من الروتين، والتجريب، أمورًا عزيزة علينا بإسم الحرية.

(١) الذكاء **Intelligence**، إصطلاح يستعمله ديوي بمعنى خاص، وليس المقصود منه الذكاء بمعنى سرعة الفهم، ولا المقصود منه «العقل» بمعنى أنه أمر قائم بذاته مستقل عن كيان الشخص. ولعل أصدق ترجمة لهذا الإصطلاح هي «العقل البصير»، كما أستعملت في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

تعقيب

ولقد كان أثر ديوي على فلسفة التربية وأنظمتها عظيمًا لا في أمريكا فقط، بل في كثير من الدول. ومنها مصر التي تأثر قادة التربية فيها بمذهبه وتفكيره. أما في أمريكا فإن معظم رجال التربية في الوقت الحاضر إما تلامذة له مباشرون. أو بطريق غير مباشر. وقد لخص وليم كيلكباترك أثره في أمريكا في أمور أربعة هي:

١- أنه أثار الإهتمام بالحياة المدرسية. والإهتمام بالطفل بإعتبار أنه شخص حي. والإهتمام بالأمور الإجتماعية الراهنة. ولا شك أن التغيير الذي حدث في المدارس الأمريكية يرجع الفضل فيه إلى ديوي.

٢- أثره في المدرسين الذين أصبحوا مؤمنين في عملهم بمبدأ حفز دوافع الطفل وتشجيع روح المسئولية فيه.

٣- جعل المدرسة عاملًا من عوامل رفع الثقافة والرقي بالحضارة. ونشر مبدأ الديمقراطية في داخل المدرسة لتكون أساسًا للديمقراطية فيما بعد. وجعل التربية تبدأ من التلميذ، ثم المدرسة، ثم المجتمع ومشكلاته، وأصبح المجتمع موضع دراسة وإهتمام.

٤ – التخلص في الفكر والعمل من تراث الماضي الغامض، وإبراز أهمية القيم الإنسانية وإنزالها منزلة الإعتبار، مع تطبيق المناهج العلمية على التربية وفي جملتها القيم الإنسانية(١).

ويقول الأستاذ إسماعيل القباني: «كان لفلسفة جون ديوي أثر بعيد في تطور نظريات التربية في النصف الأول من القرن العشرين. وكانت – بصفة خاصة – أهم العوامل التي أثرت في توجيه حركة «التربية الحديثة» أو «التربية التجديدية» (أي

---

(1)Schilpp, The Phil. of. J. Dewey, p. 472 – 473.

التقدمية progressive) في هذه الفترة، وهي الحركة التي أتخذت من مبدأ «التربية عن طريق النشاط» شعارًا لها. ولم يكن أثر ديوي مقصورًا على بلاده – الولايات المتحدة الأمريكية – بل كان أثرًا عالميًا»[1].

ولا نود أن ننصرف عن هذا الفصل الخاص بالمربي دون أن نناقش بعض آرائه الرئيسية، وبخاصة لأن التربية عند ديوي هي الفلسفة، وهي حجر الزاوية في مذهبه، والأخذ بها يصوغ أفراد الأمة صياغة جديدة قد يكون لها خطرها إذا لم تكن قائمة على مبادئ سليمة.

يقول ديوي في تعريف التربية: «التربية هي ذلك التكوين أو التنظيم الجديد للخبرة، الذي يزيد في معناها، وفي المقدرة على توجيه مجرى الخبرة التالية»[2]. إن ديوي يرفض أن تكون التربية علمًا بتراث الماضي، أو أن تكون إعدادًا للمستقبل، إنه يأبى أن يخضع التربية لأي شيء خارجي، سوى «الخبرة» ذاتها، التي يكسبها المرء بنفسه، وتتراكم معه في خبرات مستقبلة.

وليس هذا من الواقع في شيء لأن تراث الماضي جزء من شخصية الفرد، كما أنه جزء من شخصية الأمة. وهناك أمور لابد أن يتعلمها وتفرض عليه فرضًا لأنها من جملة الحياة وكان ينبغي على ديوي، وهو الذي لا ينفك ينعي على المفكرين إنعزالهم عن الواقع وعن الحياة، ألا ينعزل بالأطفال والراشدين عن دائرة الحياة، وأن يلقيهم فقط في أحضان الخبرة.

وقد أدت النظريات الديوية في التربية إلى نتائج أحس بها الأمريكيون أنفسهم، فنهضوا يعارضونها.

منها الإستخفاف بالماضي وقيمة التراث القديم في الحضارة الإنسانية. بدعوى أنه

---

(١) إسماعيل القباني: التربية عن طريق النشاط – القاهرة – ١٩٥٨ – ص ١٣٣ (الفصل الخامس من هذا الكتاب تحليل لأسس التربية عن طريق النشاط في فلسفة جون ديوي).

(٢) الديمقراطية والتربية ص ٧٩.

لا يفيد في الحياة الراهنة. ولذلك كان نصيب المتعلم في المدارس الحديثة من التراث القديم ضئيلًا، وفي هذا إنقطاع لصلة الإنسان بماضيه. وإذا كان الإسراف في العناية بالحضارة القديمة من عيوب المدارس التقليدية، فإن المغالاة في الإستخفاف بها وضآلة المقدار الذي يتعلمه الطالب منها في المدارس الحديثة هو ولا نزاع أحد عيوبها.

ومنها أن المغالاة في مبدأ الحرية، والإعتماد على «قوة» الرغبة والميول الطبيعية في كسب الخبرة، إضعاف لمستوى التعليم. ومن الذي زعم أن كسب العلوم وتحصيلها أمر هين، والمثل العربي يقول: من طلب المعالي سهر الليالي. الحق: إن العالم الذي نعيش فيه اليوم، بعد تقدم العلوم هذا التقدم الهائل، وبعد إنتشار التعليم بحيث أصبح عامًا لجميع الأفراد، يقتضي أن «نحمل» الناس على التعلم، ولا يمكن أن نتركهم على هواهم. والعلة في ذلك أن مصلحة الدولة حديثًا تتطلب أن يكون مستوى جميع أفرادها في العلم مرتفعًا، حتى تستطيع أن تتبوأ ما تريد من منزلة بين الدول.

وبعد، فليس للدول المتخلفة نصيب اليوم في الحياة.

فالإنسان لا يرى نفسه بنفسه عن طريق الخبرة، وإنما يربى، ويعد، ليكون فردًا صالحًا في المجتمع. وهذا لا يمنع أننا حين نربيه ونعلمه ندخل في حسابنا نفسيته من رغبات وميول وعواطف وحاجات، وأن نجعل التربية تساير هذه النفسية. ولا شك أن توجيه الإهتمام إلى معرفة نفسية الطفل من الأمور التي تحمد في فلسفة ديوي، والتي أثرت أثرًا كبيرًا في التربية في جميع أنحاء العالم.

وقد أفترض ديوي أن الطفل سوف يتعلم عن طريق الخبرة ولا يصدر إلا عن رغباته ليتم له النمو السليم، وأن التربية والنمو شيء واحد، وأن النمو هو غاية التربية وليس لها غاية أخرى وراء ذلك. غير أن هذا الفرض وهم من الأوهام، لأن الطفل يتعلم اليوم في المدرسة، والمدرسة جزء لا من المجتمع بل من الدولة التي تخضع لسياسة معينة، وفلسفة خاصة، ولا حيلة للطفل أو الشاب حين يدرس في المدارس إلا أن يجري مع تيار الفلسفة التي توجهها الدولة. وهذا هو السر في إختلاف التربية بإختلاف الدول

لإختلاف أنظمتها وسياستها ومذاهبها. وليس الأطفال هم الذين يصنعون هذه المذاهب، وإنما ينشأون عليها. وتغيرها راجع إلى ظروف إجتماعية وإقتصادية وسياسية وتاريخية، وقد يكون للتربية دخل في هذا التغيير إذا رسمت الدولة سياسة خاصة في التربية تريد بها تنشئة الجيل في المستقبل على هذا المذهب الجديد. صفوة القول لا بد من وجود فلسفة سابقة تكون هي المبدأ الذي تعتمد عليه التربية، وهذا ما نستقرئه من التاريخ، وما نشاهده يجرى اليوم في جميع أنحاء العالم.

الفيلسوف

عقيدته الفلسفية

أرسل الفيلسوف هوايتهيد كلمة تحية إلى صديقه جون ديوي نشرت في الكتاب الذي تولى الأستاذ شيلب إصداره عن فلسفة ديوي عام ١٩٣٩، وجاء في إستهلاها ما نصه:

«الفلسفة صناعة واسعة غير محدودة تحقق خدمات كثيرة لتقدم الإنسانية. وجون ديوي يجب أن يوضع في مرتبة الذين جعلوا الفكر الفلسفي موافقًا لحاجات زمانهم، وهو من هذا الوجه يرتفع إلى مصاف قدماء الرواقيين، وأوغسطين، والأكويني، وفرنسيس بيكون، وديكارت، ولوك، وأوجست كومت. ولا تقوم شهرة هؤلاء القوم على مذاهبهم الخاصة التي يبتهج بها الدارسون، وإنما كانت نتيجة أعمالهم أن تلقت معظم النظم الإجتماعية في زمانهم دفعة من التنوير يسرت لها تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه من أغراض.. وقد أدى جون ديوي للحضارة الأمريكية خدمات شبيهة بذلك، حين كشف عن الأفكار العظيمة المتصلة بعمل النظام الإجتماعي...»[١]

إنها تحية فيلسوف لفيلسوف، تشبه تحية برتراند رسل لصديقه مما ذكرناه في مقدمتنا لهذا الكتاب. ولا خلاف بين الدارسين على وصف ديوي بأنه فيلسوف، ولكن الخلاف بينهم أهو الناطق بلسان الفلسفة الأمريكية أم لا. وهذه مسألة يقدرها الأمريكان أنفسهم. ففي أعقاب الحرب الأخيرة عهد إلى الجمعية الفلسفية الأمريكية، وأعضاؤها من أساتذة الفلسفة بأمريكا، بأن تفحص حالة الفلسفة والدور الذي يمكن أن تقوم به بعد الحرب، وأتمت اللجنة المشكلة عملها، وأصدرت كتابًا عنوانه «الفلسفة في التربية الأمريكية» بحثت فيه وظيفة الفلسفة وأثرها في تنمية حياة حرة مفكرة في المجتمع. ونقل

(1)sehip, p. 477

ديوي ما جاء في مقدمة تقريرها، من أنه: «لا يوجد في موقفنا الراهن مذهب له سلطة مسلم بها يسمى «فلسفة» يمكن أن يزعم ناطقون أنهم مفوضون بالتعبير عنها. وإنما هناك فلسفات وفلاسفة وإنهم ليختلفون فلسفيًا حول الأمور التي دعينا لبحثها». ثم مضى يرد على هذه الدعوى.

وتصدى ديوي للرد على مزاعم الممثلين الجمعية الفلسفية، يحمل في طياته التحدي لهذه الجماعة التي تفرقت كلمتها، كأنه يريد أن يقول لهم: أنا الفيلسوف الناطق بلسان الفلسفة الأمريكية، حملت لواءها نصف قرن من الزمان، ولا أزال أتقدم برايتها إلى الأمام. بل إن دعواه لا تقف عند حد تمثيل الفكر الأمريكي، بل تذهب إلى أبعد من ذلك، إلى شق طريق الفلسفة في العالم أجمع.

فما هذه الفلسفة التي يبشر بها، ويطالب الناس بإعتناقها؟ أتكونت فكرته عنها منذ بدء حياته الفكرية أم تغيرت فكرته عنها وتطورت؟

إن الخطوط الرئيسية لفلسفة ديري قد أودعها في كتابه «الديمقراطية والتربية» ويبدو أنه لم يعدل في هذه الخطوط بعد ذلك اللهم إلا في التفصيلات. ونحن نذكر حين بحثنا جانب المربي فيه أنه جعل من الفلسفة نظرية عامة في التربية. ذلك أنه أرجع الفلسفة إلى معناها الأصيل وهو محبة الحكمة، أي الصلة بين الفكر والسلوك في الحياة[١].

فالفلسفة من حيث مادتها هي «محاولة الإحاطة أي الجمع بين التفاصيل التي تتصل بالعالم والحياة في كل واحد. وهذا الكل إما أن يكون وحدة وإما أن ينزل بالتفاصيل الكثيرة إلى عدد صغير من المبادئ النهائية – كما هو الحال في المذاهب الثنائية. وأما من حيث موقف الفيلسوف وموقف من يتقبلون إستنباطاته في محاولة للتوصل إلى نظرة موحدة كاملة متسقة عن الخبرة ما أستطعنا إلى ذلك سبيلًا. وهذه الناحية يعبر عنها بكلمة "الفلسفة" أي حب الحكمة».

---

(١) الديمقراطية والتربية ص ٣٣٥ – ٣٣٦.

وبعد فإن الفلسفة متصلة إتصالًا مباشرًا بالحياة مما يميز الفلسفة عن العلم. وهذه الصلة التي تربط بين الفلسفة والحياة هي التي أفضت به إلى القول بأنها نظرية عامة في التربية.

وفي أعقاب الحرب العظمى الأولى ذهب ديوي إلى اليابان وألقى محاضرات جمعها في كتابه الذي سماه «تجديد في الفلسفة» لم يبسط فيه نظرية جديدة بمقدار ما أستعرض تاريخ المذاهب الفلسفية الكبرى ناقدًا إياها، ومبينًا التيارات الجديدة التي أفضت إلى الموقف الحاضر للفلسفة. وقد نعي على المذاهب القديمة الموروثة عن اليونان فصل النظر عن العمل مما أدى إلى ظهور الثنائيات المشهورة مثل الجسم والعقل، والمادة والروح، مع رفع المثالية عن الواقعية، والروحية على المادية، والنفس على الجسم وهكذا. ثم وقف عند بيكون وأمتدحه لأنه فتح باب العلم الحديث، وجعل العلم «قوة» يتسلح بها الإنسان في هذا العالم. ثم تحدث بعد ذلك عن التجديد في المعرفة وفي المنطق وفي الأخلاق وفي الإجتماع والسياسة، مطالبة بتطبيق المناهج العلمية على الأمور الإنسانية.

كان ذلك الكتاب بذور بناء فلسفي جديد أكتمل بعد عشر سنوات. ففي عام **١٩٣٠** نشر في مجلة «فورم» مقالة بعنوان «عقيدتي الفلسفية»[١] تشبه ما نشره من قبل عن عقيدته التربوية. إنها دستور الفلسفة، وأساسها الذي تقوم عليه. يتكون هذا الدستور من عدة مبادئ هي الإيمان في الخبرة لا في سلطة فوقها ووراءها؛ وأن رقي العلم والصناعة نشأ من الإعتماد على فلسفة الخبرة؛ وأن الفرد والجماعة هما المحور الذي تدور عليه الخبرة؛ وأن ما تم من رقي في العلم والصناعة على أساس الخبرة يجب أن يتم في الدين والأخلاق والسياسة كذلك، ومن هذا الوجه كانت مهمة الفلسفة إخضاع هذه الميادين الإنسانية الأخيرة لمناهج البحث العلمية.

ومن الواضح أن الخبرة هي أساس هذه العقيدة الفلسفية، ولأجل ذلك سمي ديوي

(١) أنظر ترجمة هذه المقالة كاملة في النصوص.

فيلسوف الخبرة، كما سمي مذهبه بالتجريبية. وقد أتجه هذا الإتجاه قبل العقد الثالث من القرن العشرين، إذ نشر سنة ١٩٢٥ كتاب «الخبرة والطبيعة» ثم نشر سنة ١٩٣٤ كتاب «الفن كخبرة» وفي سنة ١٩٣٨ «الخبرة والتربية». وها هو في «عقيدته» يبسط الفلسفة التي تمثل مذهبه في ذلك الحين، ويرجعها إلى الخبرة. وأكد هذه العقيدة سنة ١٩٣٨ حين نشر مقالًا في كتاب «الفلسفات الحية»، بدأه بقوله: «إن مساهمتي في المقالات الأولى لكتاب «الفلسفات الحية» أبرزت فكرة الإيمان في إمكانيات الخبرة بإعتبار أنها صميم فلسفتي. ولقد قلت بمناسبة هذه المساهمة: وسيظل الأفراد دائمًا مركز الخبرة وكمالها. ولكن ماهية الفرد الواقعة بالفعل في حياة خبرته تعتمد على طبيعة الحياة الإجتماعية وحركتها[١]. ولم أغير إيماني في الخبرة ولا عقيدتي أن الفردية هي مركزها وكمالها. ولكن حدث تغيير في التأكيد، من حيث أني أود الآن أكثر من أي وقت مضى أن أؤكد أن الأفراد هم العوامل النهائية الفاصلة في طبيعة الحياة الاجتماعية وحركتها»[٢].

وفلسفة الخبرة ولو أننا عرضنا لها من قبل عند الحديث عن التربية إلا أنها تستحق منا تفصيلًا أوسع في حديث نرجئه إلى موضعه.

والفكرة التي يعرضها في عقيدته الثانية[٣] تدور حول الفلسفة السياسية، يتجه نحو الديمقراطية أم نحو الإشتراكية، أيكون الفرد هو المحور الذي تدور عليه الحياة الإجتماعية، أم أن المجتمع هو الأساس ومصلحة الأفراد تأتي في المحل الثاني. ولما كان العالم كله قد أخذ يتجه نحو الإشتراكية، في الصناعات والزراعة والطب وغير ذلك، فقد خشي ديوي أن تزول الديمقراطية وتهدم أركان الفردية التي نصب نفسه للدفاع عنها

---

(١) يشير هذا النص الذي أقتبسه إلى «عقيدتي» التي نشرها عام ١٩٣٠.

(٢) نقلًا عن كتاب «البرجماتية والثقافة الأمريكية» ١٩٥٠، ص ٣١

Pragmatism and American Culture, edited by Gail Kennedy, Heath and Company, Boston, 1950,

(٣) أي «عقيدتي **what I belive** التي نشرها عام ١٩٣٨، وقد رجعنا إلى النص في كتاب «البرجماتية والثقافة الأمريكية» ص ٣١ – ٣٥.

منذ فجر حياته الفكرية. وطبقها أول الأمر في التربية. ولهذا السبب مال بالتأكيد إلى جانب الفرد وألح في ذلك ليبرز أهميته.

الفلسفة والحضارة

وللفلسفة دور هام في تاريخ الحضارة، بل لا فرق بين الفلسفة وبين دورها في تاريخ الحضارة. فإن أنت أكتشفت الوظيفة الصحيحة والوحيدة للحضارة فقد حددت وعرفت الفلسفة ذاتها، وإن أنت حاولت تعريف الفلسفة بأي طريق آخر فقد ضللت.

كتب ديوى هذا الرأي الذي يصل بين الفلسفة والحضارة في بحث قدمه في مؤتمر الفلسفة الدولي الثالث سنة ١٩٢٧، وظهر بعد ذلك في عدة مجلات، ثم طبع في كتاب مع مقالات أخرى سنة ١٩٣١، وأتخذ من عنوان المقالة عنوانًا للكتاب.(١)

يقول في هذا البحث إن الفلسفة كالسياسة والأدب والفنون الجميلة هي نفسها ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية. وعلاقتها بالتاريخ الإجتماعي وبالحضارة علاقة ذاتية ملازمة. وليست فلسفة الفيلسوف إلا مرآة لمشكلات زمانه، وكذلك اليوم فهي أثر للصراع بين النظم الثقافية القائمة. إنها صراع بين القديم والجديد. وليس ظهور الفلاسفة بمذاهب جديدة مثل بيكون وديكارت وكانط إلا دليلًا على التوفيق بين الموروث من التقاليد وبين النزعات العلمية الجديدة مما لا يتفق مع جملة التقاليد الموروثة. والفلاسفة جزء من التاريخ، واقعون في شراكه، وقد يكونون خالقين إلى حد ما للمستقبل، ولكنهم في الوقت نفسه من خلق الماضي.

أما القائلون بأن الفلسفة تبحث عن الحقيقة الأزلية المطلقة بصرف النظر عن تأثير الزمان والمكان، فهم مضطرون إلى التسليم بأن للفلسفة كيانًا تاريخيًا، وطريقًا زمانيًا، ومواضع في شتى الأمكنة من العالم.

وإذا نظرت إلى تاريخ الفلسفة من أي زاوية وفي أي عصر وجدت تراثًا ثقيلًا قد أنحدر إليها مع الماضي البعيد، كما تجد إهتمامات تشغل الأذهان وتكاد تخلب الألباب

(1) Philosophy and Civilisation, 1931, pp. 3 - 12.

وتسحر العقول، فتدفعها إلى الثورة نحو قيم جديدة في الحياة. ففي أثينا كانت المشاغل التي شغلت أذهان الفلاسفة سياسية وفنية، وهي اليوم مشاغل إقتصادية وعلمية. ولكن لابد وراء ذلك من عمل فكري يؤدي، وهو الفلسفة.

للفلسفة إذن صلة وثيقة بتاريخ الثقافة وبالتغييرات المتتابعة في الحضارة، تغذيها تيارات من التقاليد يمكن تتبعها في الأوقات العصيبة إلى منابعها كي يتلقى التيار وجهة جديدة. ويخصبها تخمر الإختراعات الحديثة في الصناعة، والكشوف الجديدة على وجه الأرض، والفتوحات الجديدة في العلم. ولكن الفلسفة ليست مجرد إنعكاس سلبي للحضارة التي تستمر من خلال التغييرات، وتتغير من خلال الإستمرار. إنما هي نفسها تغير. والنماذج التي تتكون عند أتصال الجديد بالقديم هي إلى أن تكون نبوءات أدنى إلى أن تكون تسجيلات، فهي سياسات ومحاولات لرسم ألوان تالية من التقدم.فالفلسفة تدل على تغيير في الحضارة.

مهمة الفلسفة ووظيفتها

ولنرجع الآن إلى ما بدأنا به هذا الفصل لنرى كيف تصور ديوي الفلسفة بعد الحرب الأخيرة، ما غرضها ومهمتها. وما صلتها بمشكلات الناس في العصر الحاضر.

إنها كلمته النهائية في الفلسفة، التي قالها وقد جاوز الثمانين.

إنها تمثل ثمرة تجاربه في الحياة. ومراجعاته لشتى الفلسفات والأفكار، وخلاصة ما أستمده من صلة بعالم تطور من عصر البخار، إلى الكهرباء، إلى الذرة والفضاء.

لقد بدأ بفلسفة في التربية، ثم أنتقل إلى فلسفة في الخبرة، وهو الآن في أواخر حياته ينتهي بفلسفة في القيم.

القيم هي لب الفلسفة وصميمها.

لقد انتهى ديوي كما انتهى أفلاطون من قبل إلى أن صميم الفلاسفة هو البحث في الخير، وهي المحاضرات التي كان يلقيها أفلاطون في أواخر حياته ولم يدونها. ولكن

ديوي أقتحم قلب هذه المشكلة الدقيقة، مشكلة القيم، وأعلن فيها رأيه الذي أقامه على المناهج العلمية.

والفلسفة إنما تبحث في القيم، لأن أكثر إشتغالها بالإنسان وسلوكه في الحياة، ولا سلوك عند الإنسان العاقل بغير أتجاه إلى يمين أو إلى يسار، وهذا الإتجاه يقتضي معرفة قيمة ما نحن مقدمون عليه، وهذه القيمة هي التي تحدد السلوك وتوجهه.

وقد نعى ديوي[1] على أصحاب التقرير الفلسفي الذي أشرنا إليه قولهم بعدم وجود مذهب له سلطة مسلم بها يسمي «فلسفة»، بل توجد فلسفات ويوجد فلاسفة يختلفون فيما بينهم فلسفيًا. على العكس توجد فلسفة واحدة لها مذهب وسلطة مسلم بها، وناطق بلسانها. ولم تظهر هذه الفلسفة في تقرير أساتذة الفلسفة لأن المذهب الذي يتبعونه أو المذاهب التي يعتنقونها، ترجع إلى سلطة عليا، وإلى الوحي الغيبي، وهي دليل على الهوة التي تفصل بين الماضي والحاضر، إذ لا حاجة في الوقت الحاضر إلى سلطة عليا، من فوق، لأن السلطة التي يعتمدون عليها مستمدة من الحياة نفسها وما يكسبه الإنسان فيها من خبرة. وكانت الفلسفة في العصر الوسيط لاهوتًا يصدر عن سلطة غيبية فوقطبعية. من ثم نشأت الثنائية بين الفوقطبعي وبين الدنيوي، وظهرت الثنائيات المشهورة في تاريخ الفلسفة. وقد ورث أصحاب التقرير فلسفة العصر الوسيط فذهبوا إلى أن الفلسفة هي العلم «بالوجود» و «بالحقيقة» وكلاهما أشمل وأعمق مما يمكن أن تقوم العلوم الحديثة وما لها من مناهج ببحثه. ذلك أن العلم الحديث يتعلق بالمتغير. بالداخل في الزمان، بالحادث، على حين طلبت الفلسفة من قديم معرفة الأزلي والضروري بذاته.

ولكن الحياة المعاصرة أخذت تتغير في كل شيء عن مزاولات الحياة قديمًا.

ففي السياسة انفصلت الكنيسة عن الدولة.

---

(١) فيما يلي تلخيص واف للمقدمة التي كتبها ديوي لكتاب مشكلات الناس، ونحن ننقلها من الطبعة الثانية التي صدرت بعنوان «فلسفة التربية» سنة ١٩٥٦، من صفحة ٣، إلى ٢٠.

وفي الصناعة والتجارة إبتدعت طرق جديدة بدلاً من القواعد القديمة الثابتة.

وظهرت ضروب من الاهتمامات وألوان من التسلية لا عهد للناس بها.

وفي العلم هزت المناهج الحديثة أركان علوم الفلك والطبيعة والحياة والأنثروبولوجيا.

هناك إذن هوة سحيقة بين العلوم الوضعية واللاهوتية، بين الدنيوي والسماوي، بين الإهتمامات الدنيوية والأزلية. وعلى الرغم من هذا التقدم الهائل في العلوم والإقتصادات لا تزال الفلسفة تبحث عن الحقيقة الثابتة.

ونحن إذا رجعنا إلى الفلسفة قديمًا. زمان سقراط مثلاً، رأينا أنها كانت محبة الحكمة، والبحث عنها، ولكنها لم تعد اليوم كذلك، لأن الحكمة هي التطبيق البصير لما نعرفه في السلوك على أمور الحياة. أما الفلسفة اليوم فقد إنعزلت عن الحياة، وأخذ الفلاسفة يشتغلون بمباحث ميتافيزيقية، مثل نظرية المعرفة، في أسس المعرفة وإمكانها وشروطها. ولكن ما الفائدة أن نبحث عن «شروط المعرفة» مغفلين هذه المشكلة الهامة، ألا وهي «نتائج» المعرفة الواقعة والممكنة؟.

وما نتائج العلم في العصر الحاضر؟ ولماذا تقصر المناهج العلمية على العلم وحده؟ المناهج العلمية تقرر الظروف الإقتصادية المحسوسة التي يعيش الناس في ظلها، ولكنها لا تخدم الأغراض الأخلاقية والإنسانية التي تخدم القيم الحاضرة. من أجل ذلك تركت هذه الأمور الإنسانية وهي الأهم تحددها العادات والأهواء ومصالح الطبقات والتقاليد المتجسدة في النظر المختلفة، وهذه كلها واقعة في أيدي أصحاب القوة والسلطان، الذين لا يحفلون إلا بمصالحهم الخاصة، التي تقتضي إرتفاعهم على غيرهم.

وقد ظهرت حركة جديدة في الفلسفة بدأت من نهاية القرن التاسع عشر، ولاتزال مستمرة، تستبقى الفكرة القائلة بأن الفلسفة تبحث عن الحقيقة العليا في ظل مثل هذه الظروف. وسبيلها إلى ذلك الرياضيات، والرمزية التي تشبه الرياضة، مستبعدةً مظهر

الفلسفة الذي كان يسمى بالبحث عن الحكمة[(١)].

تنكر هذه الفلسفات الحديثة إمكان العقل معرفة الأمور السياسية والأخلاقية وعلى الجملة الإنسانيات، وتذهب إلى أن الأمور العملية للناس مسألة قيم وتقدير، وبناءً على ذلك فهي بطبيعتها عاجزة عن التقدير الفكري على أساس عقلي.

وهذه الحركة مستمدة أكبر الظن من الإغريق الذين رفعوا النظر على العمل، والعمل موضوع التغير لا الوجود الثابت. وتزعم هذه الفلسفة الجديدة أن الأمور الأخلاقية لأنها تتعلق بالقيم الذاتية أو الأغراض في ذاتها، فهي خارجة بالكلية عن نطاق أي نوع من المعرفة.

ويقول قائلهم: إن أفعال الناس تتبع نظرياتهم عن العالم والحياة الإنسانية وإلى ما هو خير وشر، وأن الخير والشر يرجعان إلى ما نحب ونكره. وما نحبه أو نكرهه من الأمور «الشخصية» الخاصة التي نعجز عن الحكم عليها على أسس «موضوعية». هذا إلى أن ما نحب وما نكره أمور تستعصى على التغيير بالمعرفة ما دامت هذه الأمور تعيش في عزلة وخفاء بين الفرد ونفسه. وقد يمكن تقدير القيم الخارجية لأنها ليست سوى وسائل لا غايات حقيقية، ومن هذا الوجه يمكن تحديدها بمناهج تخضع للفحص العلمي. ولكن الغايات الحقيقية التي تخدمها هذه الغايات الظاهرة فإنها من الأمور التي تحبها أو تكرهها الجماعات والطبقات والنحل والأجناس.

مهما يكن من شيء فقد برزت مشكلة القيم والتقدير إلى الصف الأول وأصبحت مركز الإهتمام في الفلسفة. وفي الوقت نفسه لا يمكن إنكار العلم وما بلغه من تقدم وفتوح. ولقد كانت الفلسفة في الزمن القديم تتخذ من الغيبية والفوقطبعية مرجعًا وملاذًا. غير أن الفلسفة الجديدة، التي يدين بها جون ديوي ويبشر بها تفترق عن القديمة في أن غاية الفلسفة ومهمتها هي البحث عن الحكمة وعن الغابات والقيم التي

---

(١) من الواضح أن ديري ينتقد الفلسفة القائمة على أسس رياضية، والتي يمثلها برتراند رسل بوجه خاص، وسنعرض لهاتين الوجهتين من النظر بالتفصيل عند الكلام عن ديوي المنطقي.

توجه النشاط الإجتماعي. ومن جهة أخرى يجب الإبتعاد عن الحقائق الأزلية الكلية التي كنا نعدها الأساس الذي يمدنا بطرق السير في البحث، والإعتماد على المناهج العلمية التي نجحت في العلوم الطبيعية والحيوية. وإذا أبعدنا هذه المعوقات إستطاعت المناهج العلمية أن تبحث الأمور الإجتماعية والإنسانية.

هذه الحركة الجديدة تسمى البرجماتية تارة، أو التجريبية تارة أخرى، أو الأداتية تارة ثالثة، وليس المهم أسماء هذه المذاهب بمقدر ما تحمله من أفكار.

تعترف البرجماتية أن العلم لا يزال في طفولته، وأن المنهج العلمي لم يصل بعد إلى تمام النضوج، ولن يبلغ المنهج كماله إلا حين يشمل الأمور الإنسانية. ومصدر الشرور اليوم راجع إلى عدم التوازن في تطبيق منهج البحث على كل شيء، لأنه يطبق على العلوم فقط. ومهمة الفلسفة الإشتغال بالمشكلات الناشئة عن هذا الإنفصال، بين منهج يطبق على العلوم وآخر يطبق على الإنسانيات.

وظيفة الفلسفة اليوم أن تتصل بمشكلات الساعة في الوقت الحاضر، واليوم نجد أن فتوحات العلم كلها تعتمد على علاقات زمكانية، لها صلة بالزمان والمكان. وذلك على العكس من فلسفات المطلق التي تجعل المطلق فوق الزمان والمكان. وجميع الأشياء علمية كانت أم إجتماعية تقوم على علاقات زمكانية، ومن السخف أن نفترض أنها تنتهي عند الجزئيات، على العكس إنها تتحرك دائمًا نحو العام بشرط أن يتصل العام بعلاقات أوسع، حتى لا يعوم المرء في فراغ لفظي. فالفلسفة الجديدة تستخدم المناهج والوسائل للبحث الصحيح كأدوات لإمتحان القيم التي تعمل اليوم على تنظيم العادات الإنسانية والنظم المختلفة.

وأول مهمة للفلسفة في الوقت الحاضر أن تقوم بتنظيف بيتها أولاً، وذلك بأن تتخلص من مذاهب فلسفية موروثة تعوق التقدم الإنساني. ومن أمثلة هذا التراث البالي الفصل بين العقل والمادة. ورفع المثالي والروحاني إلى قمة الوجود، والحط من كل ما هو مادي ودنيوي إلى أدنى منزلة. وقد نشأ هذا الفصل في الفلسفة إنعكاسًا للفصل

السياسي والإقتصادي بين الطبقات. كان العبيد والصناع يشتغلون بالمهن المادية، والمواطنون الأحرار بالعلوم النظرية. ولا تزال النظرة إلى الأعمال المهنية اليوم أقل شأنًا من الإشتغال بالسياسة مثلاً. لقد ورثنا الفصل بين السياسة والأخلاق وبين الإقتصاد والتجارة، ومن وظيفة الفلسفة اليوم الجمع بينهما.

وتتصل بمهمة تنظيف الفلسفة بيتها إلغاء الثنائية التي تفصل بين القيم الموضوعية والذاتية، بين الغاية والوسيلة، وإلغاء النظر الذاتي إلى القيم على أساس أنها شخصية.

وهذه هي المهمة التطهيرية.

والمهمة الثانية للفلسفة هي النقد. ولا غرابة أن ينزع ديوي ناحية الفلسفة النقدية وهو الذي درس أول ما درس كانط. غير أن فكرة النقد عنده تختلف عن فكرتها عند صاحب نقد العقل الخالص. كان كانط يقصد بالنقد النظر في العقل البشري وتحليله لأنه أساس المعرفة، والطريق الموصل إليها. ولكن ديوي يرى في العقل رأيًا مختلفًا، أنه لا يتكون من مقولات أولية سابقة على الخبرة، بل هو أداة من أدوات الخبرة. والفلسفة في حاجة إلى نقد منظم وشامل للمناهج السائدة في العلوم الإجتماعية، كما بدأ العلم بالبحث في مناهجه وسار في الطريق الموصل حقًا إلى المعرفة الصحيحة. والنظر في هذه المناهج، وإمتحانها، وإتباع طريقة المحاولة والخطأ، لا يمكن أن يقوم به فرد واحد، وإنما يحتاج إلى تعاون المشتغلين بالفلسفة في جميع أنحاء العالم. لقد كان العلم الطبيعي منذ ثلاثة قرون في موقف يشبه موقف الفلسفة اليوم. ومن أجل ذلك تحتاج إلى زمن وصبر وجهد لتغير مناهجها والأخذ بنظريات وفروض جديدة. وفي هذا البحث التمهيدي ينبغي أن نستبعد الفكرة القائلة بأن المعرفة خارج النشاط الإجتماعي وأنها تفرض عليه فرضًا، بل المعرفة هي ذاتها صورة من هذا النشاط كالزراعة أو النقل. ولما كانت فكرة «العقل» قد إتصلت من قديم بنظريات المعرفة، وكذلك فكرة «الذات الفردية»، فيجب إستبعادهما من مجال الفلسفة. أما الطريق الصحيح للمعرفة فهو الملاحظة المنظمة للظروف الطبيعية والبيولوجية والإجتماعية التي بها تسير المعرفة.

هذه خلاصة الدستور الفلسفي الذي وضعه ديوي في مقدمة كتابه «مشكلات الناس» وهو دستور يميل بالفلسفة إلى جانب الحكمة، وينحو بها ناحية القيم الإنسانية. وقد نقل ديوي كلمة جوزيا رويس التي يقول فيها: «إنك تتفلسف حين تتأمل ناقدًا ما تعمله في عالمك. وما تعمله هو قبل كل شيء أن تعيش، وأن تعيش يتطلب إيمانًا وعواطف وشكوكًا وشجاعة. والفلسفة هي البحث النقدي فيما تعنيه هذه الأمور وما تستلزمه». ثم عقب على ذلك بما فحواه إننا نعيش الآن في عالم يبدو غريبًا عنا أكثر منه قريبًا منا، وفقد الفرد ثقته في غيره وأصبح يرتاب فيه ويبتعد عنه. إننا نحتاج إلى أن يكون للعالم الذي نعيش فيه معنى وقيمة، وكأنه بيتنا الذي نلوذ به، لا أن نهرب منه إلى عالم آخر.

لقد خلقنا في هذا العالم، وفيه نعيش، وعلينا أن نعمل على رقيه وتحسينه وتجميله وتأمينه. ومهمة الفلسفة أن تقوم بهذا الجهد المضني.

إنها فلسفة تفاؤل، على عكس فلسفات التشاؤم التي سادت في القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين، تبشر بالويل والثبور والشر.

ولقد وضع ديوى أمله في التربية، وفي الحضارة. وفي العلم ليأخذ بيد البشرية في طريق الرقي والتقدم.

البرجماتي

أصل المذهب البرجماتي

الإجماع منعقد على أن ممثلي البرجماتية الأمريكية هم بيرس، وجيمس، وديوي، وميد. وفي ذلك يقول جون «تشايلدز»: الحركة التي تعرف في الفلسفة بإسم «البرجماتية» و «الأداتية » و «التجريبية» هي في الواقع تعبير عن الثقافة الأمريكية. وأبرز ملامحها صفتها التجريبية، فهي تقبل الخبرة الإنسانية العادية منبعًا نهائيًا وإمتحانًا أخيرًا لكل معرفة وقيمة. وقد ولد مؤسسوها الأربعة: شارلس بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤)، وليم جيمس (١٨٤٢ – ١٩١٠)، جون ديوي (١٨٥٩ – ١٩٥٢) وجورج هربرت ميد (١٨٦٣ – ١٩٣١) في أمريكا.

والبرجماتية فلسفة تعبر عن مزاج العالم الجديد المعروف بأمريكا[(١)]، فهي فلسفة لا ترجع في تاريخها إلى أكثر من قرن من الزمان. وهي ثمرة التفاعل بين الأفكار التي حملها المهاجرون الأوربيون إلى أمريكا وبين البيئة الجديدة التي نشأوا فيها. فقد نزل المهاجرون في أرض واسعة بكر، يعتمدون على سواعدهم وعلى عقولهم في تذليل الصعاب التي يلقونها، وإستغلال جميع الإمكانيات الموجودة تحت أيديهم لتتيسر لهم عيشة رغدة. فالمعول على العمل والكفاح وحل المشكلات التي يواجهها أحدهم بالعقل أو بالحيلة أو بالمحاولة، وليس المعول على ثروة موروثة أو وسائل مطروقة. ثم جميع المهاجرين سواء إزاء هذه البيئة الجديدة، لا فضل لنسب أو حسب أو جاه أو لقب، وإنما الفضل للعامل المكافح الناجح. وقد هاجر هؤلاء القوم فرارًا من الإضطهاد الديني أو السياسي

(1)John Childs: American Pragmatism and Education, 1956, p. 8.

والقسود بأمريكا الولايات المتحدة، وقد جرت عادة الكتاب أن ينسبوا الفكر الذي نشأ في الولايات إلى أمريكا من باب إطلاق الخاص على العام.

في الأغلب، فهم أصحاب مبادئ يدينون بالحرية ولا يبغون عنها حولاً ولا يرضون بها بديلاً. ولا ننسى أن الأمريكان نالوا حريتهم في حرب الإستقلال وكانوا أول من أيد الثورة الفرنسية والتي كان شعارها الحرية والإخاء والمساواة. ودافع جيفرسون وإمرسون عن الحرية، وكانت لهما نظرات صائبة، وأقاويل خالدة في تمجيد الديمقراطية وإستقلال الفرد.

هذه الروح التي لا تؤمن بالجبر بل بأن ظروف الحياة يمكن تحسينها بالتصميم على العمل الذي يسترشد بالعقل.والتي تعتقد أن التفكير مرتبط إرتباطًا ملازمًا بالعمل.وأن النظريات والمذاهب إنما هي فروض للعمل تمتحن بما ينتج عنها في المواقف الفعلية للحياة.وأن المثل الأخلاقية فارغة عقيمة إذا إنفصلت عن وسائل تحقيقها.

وأن الحقيقة ليست ثابتة، وليست نظامًا كاملاً، بل الحقيقة عملية جارية في تغير مستمر.

وأن الإنسان ليس ألعوبة في يد قوى خارجية، ولكنه يستطيع إعادة تشكيل الظروف التي تصوغ خبرته بعزمه وإرادته.

وأن الناس في إستطاعتهم تنمية نشاطهم ومؤسساتهم ومبادئهم التي تنظم سلوكهم... هذه الروح التي تمثل كل ذلك تعرف بإسم البرجماتية، وهي إسم يطلق على الروح الأمريكية.

ولم تبتدع البرجماتية إبتداعًا، وتفرض على الشعب الأمريكي فرضًا، ولكن المفكرين في أواخر القرن التاسع عشر رأوا أن أليق الأسماء على تلك الروح هو البرجماتية، فجرى المذهب على الألسن، وشاع في الناس، وتحدد معناه.

ولكي نفهم ديوي البرجماتي لا بد لنا من الرجوع إلى أصل هذا المذهب عند سلفيه. وأوفق ما نفعله أن ندع ديوى يتحدث عن نشأة البرجماتية الأمريكية من الناحية الفلسفية حيث يقول:

برجماتية بيرس

يرجع أصل البرجماتية[(١)]، إلى شارلس بيرس نجل أحد مشاهير الرياضيين في الولايات المتحدة. وكان بيرس الإبن بارعًا كذلك في الرياضيات، وهو أحد المؤسسين لمنطق العلاقات الرمزي الحديث، ولم يكن بيرس لسوء الحظ كاتبًا منظمًا، ولم ينشر آراءه في مذهب واحد منسق. والطريقة البرجماتية التي أنشأها إنما تنطبق على عالم من الفكر ضيق ومحدود جدًا. ويرجع الفضل إلى وليم جيمس في نشر هذا المنهج وإذاعته. ولما كان جيمس قد خرج على ما تصوره بيرس أساسًا للبرجماتية، فقد إنبرى بيرس يعرض أصل هذا المذهب، وقال إنه ليس فكرة أمريكية بحتة كما يعتقد بعض الناس. ذلك أن إصطلاح «برجماتياك **Pragmatic**» قد نشأ في ذهن بيرس من دراسته لكانط الذي ميز في كتابه «ميتافيزيقا الأخلاق» بين «برجماتيك» وبين «عملي **Practical**». فالعملي عند كانط ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعدها أولية **a Priori**، أما البرجماتيك فينطبق على قواعد الفن والصنعة التي تعتمد على الخبرة وتقبل التجربة.

ولما كان بيرس تجريبيًا قد إكتسب عادات المعمل العقلية فقد رفض أن يسمى مذهبه «المذهب العملي **Practicalism**» كما إقترح عليه بعض أصدقائه. هذا ومن جهة أنه منطقي قبل كل شيء فقد كان يهمه فن التفكير الواقعي، ويهتم بوجه أخص – فيما يتصل بالمنهج البرجماتي – بالفن الذي يجعل التصورات واضحة، أو بوضع تعاريف كاملة ومثمرة تتلاءم مع روح الطريقة العلمية.

يقول بيرس: «الشخص الذي لا يزال يفكر بإصطلاحات كانط، فإن عملي

---

(١) كتبت هذه المقالة باللغة الفرنسية لمجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٢٢ بعنوان:

Le Developement du Pragmatisme Américain.

ثم ترجمت ونشرت بعد ذلك في عدة مجلات أمريكية، وأخيرًا نشرت فصلاً في كتاب الفلسفة والحضارة، ص ١٣ – ٣٥، بعنوان. **Development of American Pragmatism**

ونحن ناقلون هنا معظم هذه المقالة لأهميتها.

Praktisch وبرجماتيك **Pragmatisch** يقعان في الإختلاف على طرفي نقيض. فالإصطلاح الأول يتصل بمنطقة من الفكر لا يمكن لذهن من طراز تجريبي أن يكون متأكدًا من أنه يقف على أرض ثابتة. والثاني يعبر عن علاقة بغرض إنساني محدود. وأبرز ملامح النظرية الجديدة إعتراضها بوجود صلة لا تنفصم عراها بين المعرفة العقلية والغرض العملي».

إشارة بيرس إلى الذهن ذي الطراز التجريبي تفضي بنا إلى المعنى المضبوط الذي وضعه للفظ «برجماتيك». ويقول بصدد الشخص التجريبي الذي تكون عقله في المعمل ما نصه: «أي قضية تتقدم بها إليه فإما أن يفهم منها أن شيئًا ما حين يوضع موضع التجربة أمكن ويمكن دائمًا إجراؤه بالفعل بحيث يتولد عنه تجربة من نوع معين، وإما أنه لا يفهم لقولك أي معنى على الإطلاق».

وهكذا أنشأ بيرس نظريته القائلة بأن الدلالة العقلية للفظ أو العبارة تقوم بوجه الإطلاق على أثرها في السلوك. ثم تطورت نظريته في مقالته المشهورة «كيف نجعل أفكارنا واضحة». فالمعنى المعقول لأي قضية يقع في المستقبل، ولكن أي صورة من بين آلاف الصور التي يمكن أن تكون عليها القضية هي التي يجب أن نقول عنها أنها معناها بالذات؟ إنها عند البرجماتي تلك الصورة التي يمكن تطبيقها على السلوك الإنساني، لا على هذه الظروف الخاصة أو تلك. إنها تلك الصورة التي تخضع مباشرة للضبط الشخصي في ظل أي موقف وأي غرض.

يقول ديوي: إتهامان خاطئان ينسبان إلى واضع البرجماتية، الأول أنها تجعل العمل غاية الحياة. والثاني أنها تخضع الفكر والنشاط العقلي لغايات خاصة من المصالح والنفع. ثم يجيب عن هذا النقد بأن النظرية عند بيرس تستلزم في أساسها علاقة معينة بالعمل وبالسلوك الإنساني، غير أن دور العمل متوسط. فلكي يكون أحدنا قادرًا أن ينسب معنى لتصورات معينة، فعليه أن يكون قادرًا على تطبيقها في الوجود، وهذا التطبيق يكون عن طريق العمل ممكنًا، وتغيير الوجود الذي ينشأ عن هذا التطبيق هو الذي يكون المعنى الصحيح للتصورات.

فالبرجماتية أبعد ما تكون عن تمجيد العمل لذاته، مما يعدونه السمة المميزة للحياة الأمريكية.

ويلاحظ كذلك أن هناك سُلمًا للتطبيقات المحتملة للتصورات على الوجود. ومن ثم يكون هناك تعدد في المعاني والمفهومات. وكلما إتسع نطاق التصورات تحررت من قيود الحالات الخاصة، وأمكن لنا أن ننسب أعظم قدر من العلوم لمعنى اللفظ.

وهكذا تعارض نظرية بيرس أي تحديد لمعنى التصورات بأداء غرض خاص أو غرض شخصي. كما تعارض فكرة إخضاع الفكر لخدمة أي نفع مادي أو مصلحة محدودة.

برجماتية جيمس

وواصل جيمس ما بدأه بيرس؛ غير أن جيمس ضيق المنهج البرجماتي من وجه، ووسعه من وجه آخر، وسعه بأن جعل تطبيقه على النتائج الخاصة في المستقبل، وضيقه من جهة تحديد المبدأ العام. ذلك أن مقالات بيرس التي كتبها سنة ١٨٧٨ لم تلق عناية الدوائر الفلسفية التي كانت خاضعة لتأثير المثالية الكانطية، وكان ألسنة هذه الدوائر «جرين» و«كيرد». وفي سنة ١٨٩٨ بدأ جيمس الحركة البرجماتية في خطاب له بعنوان «التصورات الفلسفية والنتائج العملية»، وأورد ملاحظة بيرس النفسانية من أن الإعتقادات هي حقًا قواعد العمل، وليست وظيفة التفكير إلا خطوة واحدة في إنتاج عادات السلوك، وأن كل فكرة نكونها في أنفسنا عن شيء ما إنما هي في الحقيقة فكرة عن الآثار المحتملة لهذا الشيء. ثم قال جيمس موسعًا ما ذكره بيرس:

«الإمتحان النهائي عندنا لمعنى الحق هو في الحقيقة ما يمليه أو يلهمه من سلوك. وإنما يلهم ذلك السلوك لأنه ينبئ أولاً عن إتجاه معين لخبرتنا يتطلب بالضبط ذلك السلوك منا، وإني أوثر التعبير عن مبدأ بيرس بأن أقول إن المعنى الفعّال لأي قضية فلسفية يمكن أن يخضع دائمًا لنتيجة معينة في خبرتنا العملية المستقبلة». ويكرر جيمس هذا المعنى في مقالة كتبها سنة ١٩٠٨ من أنه حيثما يستعمل لفظ عملي **Practical** فإنما ذلك يعني: النتائج المحسوسة، الفردية، الخاصة، الفعالة، في مقابل المجردة، العامة، الساكنة.

كانت عناية جيمس بمعنى الحق «meaning of truth». فما دام الحق حدًا وله تبعًا لذلك معنى، فهو تطبيق مشروع للمنهج البرجماتي، وهذا المنهج إنما يخدم «الحق»، بأن يوضح معناه دون أن يشتغل بالنظر في صدق الأحكام الجزئية. والسبب الذي أفضى بجيمس إلى ذلك، وإلى أن يصيغ المنهج البرجماتي بهذا اللون الجديد هو إشتغاله بتطبيق المنهج على معنى المشكلات الفلسفية، وبخاصة المسائل الدينية.

كان بيرس منطقيًا قبل كل شيء، أما جيمس فكان مربيًا وإنسانيًا، أراد أن يدفع الناس إلى أن يتحققوا من أن البعض المشكلات والمنازعات الفلسفية أهمية حقيقية للإنسان، لأن المعتقدات التي تجلبها هذه المشكلات تؤدي إلى ألوان مختلفة من السلوك. وإختار جيمس مثالاً لذلك الجدل بين المتألهة وبين الماديين. وطبقًا للمبدأ الذي إصطنعه إذا إتخذنا العالم على أنه كامل، فسيان أن نعتبر الله أو المادة علته، إذ على أي الحالين تظل الوقائع على ما هي عليه، وهي التي تحدد أي معنى نعطيه كعلة لها. وبناءً على ذلك فالإسم الذي نعطيه لهذه العلة تعسفي محض. ويختلف الأمر تمامًا إذا أدخلنا المستقبل في حسابنا. عندئذ يكون «الله» له معنى القدرة التي تعنى بتغليب القيم المثالية والروحية في آخر الأمر. وتصبح «المادة» قوة لا تبالي بغلبة هذه القيم أو إنهزامها. وتتخذ حياتنا وجهة مختلفة بحسب إختيارنا أحد هذين البديلين.

وفي محاضراته سنة ١٩٠٧ عن البرجماتية طبق جيمس هذا النقد على المشكلة الفلسفية الخاصة بالواحد والكثير، وعلى مشكلات أخرى. فالواحدية monism تساوي عالماً جامدًا كل شيء فيه ثابت مرتبط بغيره من الأشياء دون تغيير، ولا موضع فيه للإمكان وحرية الإختيار والتجديد. إنه عالم يتطلب التضحية بالأشياء المتعددة المحسوسة في سبيل بناء هندسي بسيط شريف. وفيما يختص بالعقائد تتطلب الواحدية مزاجًا عقليًا يفضي إلى نزعة دجماطيقية جامدة.

أما مذهب الكثرة Pluralism فإنه يفسح المجال للحادث، للحرية، للتجديد، ويعطي كامل الحرية في العمل للمنهج التجريبي. قد يقبل هذا المنهج الوحدة إذا وجدها أمامه، ولكنه لا يحاول إخضاع تعدد الحوادث والأشياء لكيان عقلي واحد.

وظيفة الفلسفة في نظر جيمس أنها: «يجب أن تبحث عن التأثيرات البارزة التي نخضع لها أنا وأنت في وقت معين من حياتنا، إذا كانت إحدى النظريتين عن العالم صحيحة». إنه يشير ها هنا إلى ثمرة الفلسفة لا إلى موضوعها. ويستلزم هذا القول إن الصيغ التي نضعها عن العالم موجودة من قبل، وقد إنتهت مهمة وضعها، ولم يبق لنا سوى النظر في النتائج التي تنعكس على الحياة عند قبول هذه الصيغة أو تلك.

أما وجهة نظر بيرس فأن نضع معاني العالم في صيغ تتفق مع ميولنا ومع عاداتنا وإستجاباتنا للبيئة. يجب تحديد معاني المادة والله قبل محاولة فهم قيمة معتقداتنا في هذين التصورين. وبعبارة أخرى بيرس منطقي، وجيمس إنساني.

ثم تقدم جيمس بالبرجماتية خطوة جديدة بنظريته في «إرادة الإعتقاد» أو «الحق في الإعتقاد» كما قال فيما بعد. فالكشف عن إعتقاد ما له أثر معين على الإعتقاد نفسه. فالشخص الذي يجد لذة في التجديد والمخاطرة وتعدد المظاهر الجمالية سيطرح أي إعتقاد في الواحدية. أما إذا إعتقد في الإنسجام الجمالي والتناسب الكلاسيكي، والأمن الثابت، والتماسك المنطقي، فإنه يؤمن بالواحدية.

كان جيمس قد أخذ في حسابه دوافع التعاطف التي تلعب دورًا عظيمًا في إختيارنا للمذهب الفلسفي، أكثر مما أخذ في حسابه الإستدلالات الشكلية. وعلينا أن نخدم الفلسفة بالإعتراف بالدوافع التي تلهمنا. والمشكلات الفلسفية، وبخاصة الدينية، ليست من الوضوح الحاسم بحيث نقبل هذا الرأي أو ذاك. إذن من حق المرء إختيار معتقداته لا عند نقص الأدلة فقط بل عند إنعدامها كذلك. من حقه أن يخاطر بإختيار إيمانه، بل إن إنكاره نفسه إختيار.

وهنا نصل إلى لب البرجماتية عند جيمس، وهي طبيعة الحق[(١)] **truth**. والنزعة البرجماتية عند جيمس تتلخص في عبارته المشهورة: «أن نستدبر الأشياء والمبادئ والمقولات والضروريات المزعومة الأولى، وأن نستقبل الأشياء والثمرات والنتائج

(١) يترجم بعضهم هذا المصطلح بقولهم: الصدق.

والوقائع الأخيرة». فلنطبق هذا المبدأ البرجماتي على «الحق».

في العلوم الطبيعية نميل إلى التوحيد بين صدق حالة خاصة وبين التحقيق verification، وتحقيق نظرية أو تصور يقوم على ملاحظة وقائع خاصة. وأكثر النظريات الطبيعية علميةً وتناسقًا إنما هي مجرد «فروض» إلى أن تتحقق نتائجها بالبرهان الرياضي، أو بأي وسيلة أخرى من وسائل الإستنباط من الوقائع الملاحظة. وفي إخضاع التصورات لضبط التجربة، أي في عملية التحقيق، نجد أمثلة على الحق. فإذا طبقنا هذا المنهج التجريبي وجدنا أن معنى الحق هو التحقيق، أو بعبارة أخرى التحقيق هو الذي يعرف الحق.

فالبرجماتية امتداد للتجريبية القديمة مع هذا الفارق وهو أننا نعتمد على الظواهر اللاحقة لا السابقة، في إمكانيات العمل.

والأفكار العامة في البرجماتية لها دور أكثر من مجرد تسجيل أو تلخيص الخبرات السابقة؛ إنها أساس تنظيم المستقبل فيما يختص بالملاحظة والتجارب.

كان العقل في التجريبية القديمة يلخص الحالات العامة، أما في البرجماتية فللعقل وظيفة بناءة، إذ ليس المستقبل لفظة جوفاء، وليست النظريات مجرد أفكار عامة، بل للأفكار العقلية نتائج متصلة بالسلوك.

ويترتب على برجماتية جيمس آثار ميتافيزيقية، لأن مذهب قيمة النتائج يفضي بنا إلى وضع المستقبل موضع الإعتبار، والنظر إلى المستقبل هذا النظر يجعلنا نتصور العالم على أن تطوره لم ينته، أو بعبارات جيمس «عالم في التكوين» و «في عملية الصيرورة» أي أنه لا يزال إلى حد ما يتشكل. إنه عالم مفتوح.

ويترتب على ذلك أن العقل أو الفكر له وظيفة خالقة بناءة، وأننا حين نكون الأفكار العامة ونضعها موضع العمل تخرج لنا نتائج ما كانت تنتج على نحو آخر، ولكان العالم مختلفًا عما هو عليه لولا تدخل هذه الأفكار العامة. وهذا يؤيد أهمية التفكير وعمله النظري في الخبرة ولذلك ليس من الصحيح القول بأن جيمس نظر إلى

العقل والفكر والمعرفة بإزدراء، أو أنه عدها مجرد وسائل للكسب الشخصي أو النفع الإجتماعي. بل للعقل عنده وظيفة مبدعة تشكل العالم، وتجعله معقولاً، وتهبه قيمة ملازمة له.

برجماتية ديوي

وهنا تبلغ اللون الجديد للبرجمانية أو الحركة الجديدة التي تسمى «الأداتية» **instrumentalism** وقد نشأت بذور الأداتية عند جيمس، لأنه كان يعد التصورات والنظريات مجرد أدوات يمكن أن تصلح في تكوين حقائق مستقبلة بطريقة خاصة. غير أنه قصر نفسه قبل كل شيء على المظاهر الأخلاقية لهذه النظرية، التي كانت أساسًا صالحًا يستند إليه مذهب التفاؤل الأخلاقي، وما ترتب عليها من آثار تختص بقيمة الحياة العاطفية ومنزلة النظم الفلسفية وبخاصة الطعن على العقلية الواحدية والمذهب المطلق في جميع صوره. ولم يحاول قط أن يقيم نظرية كاملة عن صور العمليات المنطقية.

ومن هنا تبدأ الأداتية عند ديوي[(١)]. إنها محاولة لوضع نظرية منطقية دقيقة عن التصورات والأحكام والإستدلالات في شتى صورها، بالنظر قبل كل شيء إلى التفكير كيف يعمل في تحديد النتائج المستقبلة تحديدًا تجريبيًا. بعبارة أخرى تحاول الأداتية أن تضع قواعد منطقية يعترف بها عامة عن طريق إستخلاصها من وظيفة العمل المتوسطة والمبدعة والتي تنسب إليه. والغرض من الأداتية تكوين نظرية عن الصور العامة للتصور والإستدلال، لا عن هذا الحكم أو ذاك أو هذا التصور أو ذاك في علاقته بمضمونه.

وإلى جانب هذا التحقيق التجريبي المتصل بالأداتية عند جيمس هناك عاملان مهمان بوجه خاص عند النظر في أصولها التاريخية، الأول بسيكولوجي، والثاني نقدي

---

(١) إرجع إلى مقالة هوراس كالن بعنوان جون ديوي وروح البرجماتية في كتاب:

John Dewey, Philosopher of Science and Freedom, edited by Sidney Nook, 1950 pp. 3-46.

وفيها يوازن بين برجماتية جيمس وديوي، ويرد فلسفة ديوي إلى الإيمان بالعقل الذي يحرر بالتوحيد والتنظيم والرقابة.

لنظرية المعرفة والمنطق الذي ساد في المدرسة بعد الكانطية عند أمثال لوتز وبوزانكيه وبرادلي. فقد كان تأثير هذه المدرسة بارزًا في أواخر القرن التاسع عشر في أمريكا، وكان ديوي نفسه وشيعته[(١)] التي عاونته في عرض الأداتية من أتباع المدرسة بعد الكانطية، كما كانت نقطة البداية عند بيرس هي كانط، وعند جيمس التجريبية الإنجليزية.

أما الأثر البسيكولوجي على الأداتية فهو من طبيعة بيولوجية،ويتصل بمذهب واطسن في السلوكية. فالمخ عضو ينسق المؤثرات الحسية في سبيل إحداث إستجابات ملائمة. وتذهب نظرية التطور العضوية إلى أن تحليل العقل وعملياته متفق مع الحقائق البيولوجية المعروفة، فالجهاز العصبي المركزي يشغل مكانًا متوسطًا يلائم بين حاجات الكائن الحي والبيئة. وقد إعترف أصحاب الأداتية في كتابهم الذي أصدروه سنة ١٩٠٣ بعنوان «دراسات في النظرية المنطقية» بأن مذهبهم مستمد من كتاب مبادئ علم النفس لوليم جيمس، لا من كتابه في البرجماتية الذي أصدره فيما بعد. وقد أعلن الأداتيون في ذلك الحين إعتقادهم في إتحاد مبادئ المنطق المعيارية مع عمليات التفكير الحقيقية القائمة على علم نفس بيولوجي لا على علم نفس تأملي لحالات الشعور. وأهم قضيتين في علم النفس عند جيمس هما نظريته في إتصال الحالات الشعورية، أو ما يسميه مجرى الشعور، وفي إثبات وجود العقل بشتى أفعاله من إنتباه وتمييز وموازنة وتصور وتصنيف وغير ذلك، عن طريق سعي المرء وراء تحقيق الغايات. وفي ذلك يقول: «إن تتبع غايات مستقبلة وإختيار الوسائل لبلوغها علامة ومعيار على قيام حالة عقلية في الظاهرة».

ويذهب جيمس فيما يختص بطبيعة الحقائق الضرورية والدور الذي تلعبه الخبرة إلى أن الإدراك الحسي والعقلي للعالم المحسوس ليس مجرد تجمع لخبرات خاصة وإنما هو عمل بيولوجي أصيل. وأن العدد والزمان والمكان والتشابه وغير ذلك من المقولات

---

(١) يشير ديوي إلى الحركة التي تمت في شيكاغو، بالاشتراك مع طوسون، ومكلينان، وآشلي، وجور، وهيدل، وستيوارت، ومور، وكانت ثمرتها الكتاب الذي صدر سنة ١٩٠٣ بعنوان «دراسات في النظرية المنطقية». وقد أشار جيس في محاضراته عن البرجماتية سنة ١٩٠٧ إلى هذه الجماعة وسماها مدرسة شيكاغو.

ظهرت نتيجة عدم إستقرار المخ، ولا يمكن أن تطبع على العقل بتأثير خارجي. وإنما تجمعت هذه المقولات وإمتد أثرها لما لها من قيمة عند تطبيقها على الحالات المحسوسة والأشياء الموجودة في التجربة. إنها إذن ليست أصل التصورات، بل تطبيق هذه المقولات هو الذي يصبح معيارًا لقيمة التصورات. وفي هذا يكمن الأصل للبرجماتية.

ومن هذا يتضح أن وظيفة العقل ليست مجرد نسخ الأشياء الموجودة في البيئة، بل أن تأخذ في الإعتبار من العلاقات ما هو أفعل في هذه الأشياء وأصلح لها في المستقبل.

فالأداتية تجعل للتفكير وظيفة وضعية، وهي إعادة تكوين الحالة الراهنة الأشياء لا مجرد معرفتها أو إتخاذ نسخة منها. فالتفكير واسطة لإستجابات معقدة مع مؤثرات البيئة. وإذا طبقنا هذه النظرية البيولوجية على الأحكام المنطقية،كان الموضوع هو جزء البيئة الذي يتطلب الإستجابة، والمحمول هو الإستجابة أو العادة أو الهيئة المحتملة التي لابد للمرء أن يسلكها بإزاء البيئة، والرابطة((١)) تمثل الفعل العضوي والمحسوس الذي يتم به الربط بين الواقعة ودلالتها، وأخيرًا نجد النتيجة أو موضوع الحكم، وهو تعديل الموقف إن في الموضوع أو المحمول أي البيئة.

ويتضح من هذا العرض لتاريخ البرجماتية أن الفكر الأمريكي إستمرار للفكر الأوربي والثقافة الأوربية في لغتها وقوانينها ونظمها وأخلاقها ودينها، ولكنه لاءم بين هذا كله وبين ظروف الحياة الجديدة. وكذلك الحال في المذهب الأمريكي الفلسفي، ولم ينشأ من عدم، بل كان تعديلاً للفلسفات الأوربية المستوردة بما يلائم الحياة في أمريكا.

كانت البيئة الأمريكية تمجد العمل وإنتهاز الفرصة والنجاح وكسب المال، وقد أثرت هذه الظروف بلا نزاع على فلسفتها، ولكن إلى الحد الذي تجعل الحياة أوفق

---

(١) في اللغة العربية لا تستعمل الرابطة في العادة، إلا إذا أردنا التصريح بها مثل قولنا: الشمس «هي» طالعة. فالموضوع الشمس، والمحمول طالعة، والرابطة «هي». والمقصود عند ديوي أننا نحكم هذا الحكم لموقف معين، فإذا كنا في الصيف مثلاً فتحنا النافذة، وإذا كنا في الشتاء أغلقناها، أي نحدث تعديلاً في الموقف، وليس الحكم مجرد صلة المحمول بالموضوع.

وأعظم قيمة. فالأداتية تذهب إلى أن العمل يجب أن يكون بصيرًا وصادرًا عن تدبر، وأن الفكر يجب أن يشغل منزلة رئيسية في الحياة. وهذا هو السر في إلحاح الأمريكان على غائية الفكر والمعرفة، وهي غائية يجب أن تتحقق في الأمور الخاصة لا على وجه مجرد.

وأن يكون العقل البصير[(١)] **intellgence** هو المصدر دون غيره والضمان الوحيد لمستقبل سعيد. وأن العالم لا يزال في دور التكوين المستمر، ولا يزال فيه مكان للتجديد والجديد. وأن التقاليد الموروثة عن الماضي ليست بذات بال، ويعوضها هذا العالم الذي يصنعه الأمريكان تحت أعينهم. فالمستقبل كالماضي يمكن أن يكون منبع الإهتمام ومصدر العزاء، والمستقبل هو الذي يعطي للحاضر معناه.

والبرجماتية، والأداتية التجريبية بوجه خاص، تبرز أهمية الفرد وتضعه في الإعتبار الأول. فالفرد حامل الفكر المبدع، وصانع العمل وصاحب تطبيقه. حقًا نشأت الفردية في أوربا، ولكن الفلسفة الأمريكية جعلت للفرد وظيفة عملية أكثر منها إبستمولوجية. فالعقل الفردي مهم، لأنه أداة التعديلات في التقاليد والنظم، والسبيل إلى الإبداع. وليس الفرد في أمريكا هو «الفرد في ذاته» المنعزل، بل الذي ينشأ، ويعيش في بيئة إنسانية، ويمكن تربيته.

هذه خلاصة أمينة التاريخ البرجماتية الأمريكية كما عرضها ديوي نفسه، كنا حريصين أن ننقل فيها معظم عبارات ديوي بنصها لأنها تعكس وجهة نظره، وتمهد لمذهبه.

ولنعرض الآن رأيه في برجماتية وليم جيمس، فارس البرجماتية الثاني، ولسانها الذي أذاعها في أمريكا بأسلوبه الساحر، وأحد المنابع التي إستقى منها ديوي آراءه، وصاحب الفضل في التنبيه على نزعته الأداتية الجديدة.

---

(١) العقل البصير أو **intelligence** هو الإصطلاح الذي يستعمله ديوي بدلاً من العقل **reason** قد إستعملنا هذا الإصطلاح في مواضيع أخرى بقولنا: الذكاء.

نشر جيمس محاضراته في كتاب سنة ١٩٠٧ بعنوان «البرجماتية»، وبادر ديوي إلى عرض ذلك الكتاب ونقده في مجلة الفلسفة في فبراير سنة ١٩٠٨ في مقالة بعنوان «ماذا تعني البرجماتية بالعملي»[(١)]. ويهمنا أن نعرض وجهة نظر ديوي في برجماتية جيمس، لأنها تضع إصبعنا على نقطة البداية في مذهبه. يقول ديوي ما فحواه:

البرجماتية عند جيمس مزاج عقلي وإتجاه؛ وهي كذلك نظرية في طبيعة الأفكار والحق، وأخيرًا فهي نظرية عن الحقيقة. أي أنها منهج ومذهب، منهج في الحياة والسلوك، ومذهب في الحق والحقيقة. ولكن البرجماتية منهجًا فهي ما يؤكده جيمس بدليل العنوان الفرعي الذي وضعه لكتابه «إسم جديد لبعض طرائق قديمة في التفكير» وأكبر الظن أن هذا المعنى هو الغالب على ذهنه، وأنه اتخذ مشكلتي الحق والحقيقة نموذجين لتوضيح المنهج. وأوجز صيغة وأشملها للتعبير عن هذا المنهج قوله إنه: «إتجاه يستدبر الأشياء والمبادئ والمقولات والضروريات المزعومة ويستقبل الأشياء والثمرات والنتائج والوقائع الأخيرة».

وتستعمل البرجماتية بوجه أعم للدلالة كذلك على نظرية معينة في الحق **truth**. فهي «نظرية تكوينية لما نعنيه بالحق». والحق يعني فيها هو شائع إتفاق الفكرة والواقعة وتطابقها، ولكن ما معنى إتفاق وتطابق؟ إنهما في المذهب العقلي يعنيان «علاقة ساكنة لا حركة فيها»، وهي علاقة نهائية لا مجال فيها لمزيد من القول. وفي المذهب البرجماتي يعنيان القوة المرشدة أو القائدة للأفكار التي بها نغوص في جزئيات الخبرة مرة أخرى، حتى إذا إستطعنا بمعونها أن نعيد بين الأشياء المختبرة الترتيب والعلاقات التي تستهدفها الفكرة، تحققت الفكرة، وتطابقت مع الأشياء التي تعني بمواجهتها. فالفكرة تكون صادقة إذا عملت على إرشادنا إلى ما تهدف إليه. أو: «أي فكرة تحملنا بنجاح من

---

(1)What does Pragmatism mean by Practical, Journal of Philosophy, Feb. 1908 v, 85-99

ثم طبعت فصلاً في كتبه «مقالات في المنطق التجريبي» سنة ١٩١٦،

Essays in Experimental Logic, pp. 303-329.

جزء من الخبرة إلى جزء آخر، رابطة الأشياء ربطًا مرضيًا، عاملة في ضمان، مبسطةً، مقتصدة في الشغل، فهي صادقة بهذا المقدار، وإلى هذا الحد».

ويفترض هذا المفهوم أن الأفكار هي أساسًا خطط ومناهج لإحداث تغييرات معينة في الأشياء الموجودة من قبل. وهذه النظرة تعارض المذهب العقلي وما يقول به من «النظرية المشقية» **copy theory** من جهة أن الأفكار من حيث هي كذلك فهي عديمة الفعل وعاجزة ما دامت إنما تعني أنها تعكس حقيقة كاملة بغير هذه الأفكار. بعبارة أخرى الأفكار نسخة طبق الأصل من حقيقة ثابتة، كما تنعكس صورة شخص في المرآة عنه.

وهنا نصل إلى الوجه الثالث للبرجماتية وهي نظريتها في الحقيقة **reality** والتي يوضحها التقابل بين المذهب العقلي والبرجماتية. وهذا التقابل يتصل ببناء العالم نفسه، وأن «التباين الأساسي بينهما هو أن البرجماتية لا تزال في دور التكوين»[(١)].

نقد ديري للبرجماتية

يقوم نقد ديري على أساسين، الأول أن المنهج البرجماتي هو المنهج العلمي التجريبي، والثاني أن نظرية الحق لم يتميز فيها فكرة المعنى والعمل، ويتفرع عن ذلك رفض مذهب التعدد الذي كان يدافع عنه جيمس.

ولا خلاف أن البرجماتية هي قبل كل شيء منهج وإتجاه، ولكنها ليست بهذا العموم الذي ذهب إليه جيمس من أنها إستدبار للمبادئ الأولى وإستقبال للنتائج الأخيرة، بل هي منهج محدد. إنها المنهج الذي ينظر إلى التصورات والنظريات والأفكار على أنها فروض توجهنا نحو إجراء تجارب معينة وملاحظات تجريبية. البرجماتية هي الإتجاه الذي عبر عنه بيرس فأحسن التعبير حين وصفها بأنها «عادة الذهن المكتسبة من المعمل» **laboratory habit of mind** والتي لا تقتصر على ميدان العلوم

(١) نقلنا هذا القدر من كلام ديوي الذي يلخص فيه مذهب جيمس قبل أن ينتقده، ومعظم العبارات الموضوعة بين شولات من كلام جيمس نفسه. وسنختصر نقد ديوي بعد ذلك.

الطبيعية فقط بل تمتد إلى كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ والسياسة والإقتصاد والإجتماع. أما قول جيمس: بأن مركز الثقل في الفلسفة ينبغي أن يتغير... «أن يتغير أساس السلطة» مما يذكرنا بالإصلاح الديني عند البروتستانت، فلا يضيف شيئًا جديدًا. إنما الجديد ما يطالب به ديوي وهو تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية، وأن تكون الخبرة الإنسانية هي «السلطة» الأخيرة التي يعتمد عليها في الفلسفة[(1)].

ويتضح عيب المنهج البرجماتي كما يتصوره جيمس حين تطبيقه، وهو يعترف في مقدمة كتابه أن الحركة البرجماتية عبر عنها كثيرون لهم وجهات نظر مختلفة بحيث نتج عن ذلك نتائج غير متسقة، وأنه سعى إلى توحيد الصورة كما يراها في نظره. وهذه الوجهات من النظر التي يتحدث عنها تصورت عددًا من الأمور المختلفة تصورًا برجماتيًا، ومن أجل ذلك إجتهد جيمس أن يبين معناها في حلول عملية. وهنا تبرز الصلة بين المعنى **meaning**، والعملي **practical**، مما جعله ديوي عنوانًا لنقده.

وقبل ذلك طبق بيرس المنهج سائرًا في الطريق الصحيح، أي بتعريف «الأشياء»، وبيان صدق «الأفكار» ومعرفة ما يقبله الناس ويسلمون به من «معتقدات».

الأشياء، والأفكار، والحقائق يختلف معناها بحسب هذا الإختلاف في سلم الموجودات، إذ «المعنى»، ليس واحدًا بالنسبة للأشياء، وللأفكار: وللحقائق في ضوء ما يطالب به جيمس من النظر إلى الأشياء والثمرات والنتائج والوقائع الأخيرة.

لننظر في دلالة الشيء، أي معناه الذي يتضمنه تصوره أو تعريفه.. يقول جيمس: «كي نبلغ الوضوح الكامل في أفكارنا عن شيء، لانحتاج إلا إلى أن ننظر في الآثار العملية التي يبعثها الشيء، أو كما يذكر نقلاً عن أوستفالد: «جميع الحقائق تؤثر في حياتنا العملية، وهذا الأثر هو معناها». ومن الواضح أن الشيء في هذه النظرية متميز عن معناه. «فالشيء» موجود وجودًا خارجيًا، و «المعنى»، هو مفهومه الذهني و

(١) وأنظر أيضًا في النصوص مقالته بعنوان «عقيدتي الفلسفية»

«العملي»، هو الإستجابات المستقبلة التي يتطلبها الشيء منا.

ولننظر في «الفكرة»، ما معناها. وطبقًا لبرجماتية جيمس علينا أن ننظر إلى النتائج المستقبلة. غير أن هذه النتائج تختلف إذا بدأنا من الشيء عنها إذا بدأنا من الفكرة، لأن المنهج البرجماتي يريد منا «أن ننصب الفكرة للعمل في تيار الخبرة، وعندئذ لا يظهر أنها حل للمشكلة بمقدار ما يظهر أنها خطة لمزيد من العمل، وبوجه خاص كدلالة على الطرق التي يمكن بها أن تتغير الحقائق الراهنة. وهكذا تصبح النظريات أدوات (**Instruments**)... لا نستنيم إليها، بل نتحرك إلى الأمام، وفي بعض الأحيان، نعدل بواسطتها الطبيعة». بعبارة أخرى المعنى في حالة الشيء هو التغييرات الذي يتطلبها المعنى في موقفنا وإتجاهنا، والمعنى في حالة الفكرة هو التغييرات التي تحددها الفكرة بحسب موقفنا من الأشياء.

ولننظر في الحقائق **truths** وما يقوله جيمس عنها: «ما الفرق الذي تحدثه عمليًا لأي واحد منا أن يكون هذا المفهوم **notion** لا ذاك صادقًا؟ فإذا لم يكن هناك أي فرق، فأي واحد منهما يعني عمليًا الشيء نفسه، وليس للنزاع داع». ومن الواضح أن المعنى في هذه الحالة يدل على القيمة، على الأهمية. فالعامل العملي هو قيمة النتائج أهي حسنة أم قبيحة، مرغوبة أم غير مرغوبة، أو لا هذا ولا ذاك.

صفوة القول المعنى قد يكون تعريفًا «للشيء» وقد يكون دلالة وجودية على «الفكرة»، وقد يكون قيمة واقعة أو أهمية.

والعملي قد يدل على مواقفنا وسلوكنا نحو الأشياء، أو قدرة الفكرة على تغيير الوجود السابق، أو الصفة المرغوبة أو غير المرغوبة لغايات معينة.

ولنطبق هذا التحديد على بعض المشكلات الفلسفية. مثال ذلك وظيفة الفلسفة فهي في نظر جيمس معرفة الفرق بين الإعتقاد في صيغة معينة عن العالم وبين صيغة أخرى وأثر ذلك في حياة كل منا. فصيغة العالم مفروضة من قبل وليس علينا إلا الإعتقاد فيها. أما وجهة النظر عند ديوي فإن وظيفة. الفلسفة ليست في معرفة الفرق

بين صيغة وأخرى عن العالم، بل في: «الوصول إلى معناها وتوضيحه ليكون خطة للسلوك نحو تغيير العالم الموجود».

أو خذ مثالاً ثانيًا وهو وجود أو عدم وجود تدبير في العالم. تقول الفلسفة المتوارثة «بوجود قوة بصيرة تسير الأشياء». وطبقًا لبرجماتية جيمس إذا كانت القوة المسيرة للأشياء بصيرة لا عمياء فلنا أن نتوقع نتائج أفضل. «وهذه الثقة الغامضة في المستقبل هي المعنى البرجماتي الوحيد الذي يمكن تمييزه لإصطلاحات التدبير المدبر» وهذا المعنى الأخير إما أنه يضعه بدلاً من المعنى الأول وهو القوة البصيرة المسيرة للأشياء، وإما أنه يضيف قيمة وصحة برجماتية لفكرة القوة البصيرة، وإما أن الإعتقاد في القوة البصيرة له قيمته بصرف النظر عن وجود هذه القوة. والتفسير الأول هو أليق التفاسير بالبرجماتية فيما يرى ديوي، أي تحديد المعاني وتمييزها. ولكن جيمس لا يفعل ذلك، بل يأخذ المعاني الموجودة من قبل ويرتب عليها السلوك، وفي ذلك يقول: «إن الفكرة عن الله تضمن نظامًا مثاليًا يظل محفوظًا أبد الدهر».

ولندخل إلى مشكلة الحق التي يحملها جيمس بقوله إن الأفكار تكون حقًا بمقدار ما يعيننا على الظفر بعلاقات مرضية مع أجزاء أخرى من خبرتنا، وأن الفكرة تكون حقًا حين تحملنا «بنجاح» من جزء من الخبرة إلى جزء آخر، رابطة الأشياء ربطًا مرضيًا... أي أن النجاح والإرضاء هو محك الحق. ولكن هل هذا النجاح قائم في الترابط بين الأشياء؟ أو قائم في النتائج المادية؟ فهذه مسألة لم يوضحها جيمس.

جملة القول يرجع الغموض في مذهب جيمس إلى طريقة تحديد معنى «العملي» أهو الوقائع المرغوبة التي تحدد قيمة الإعتقاد، أم هو الإتجاه المفروض على الأشياء، أم هو قوة الأفكار ووظيفتها في تعديل الوجود السابق.

ومن هنا يبدأ عمل ديوي البرجماتي في تحديد المعاني، أي الإتجاه بالبرجماتية وجهة منطقية وإبستمولوجية، ولذلك كانت الأداتية عنده جزءًا من صميم المنطق ونظرية المعرفة، ومن هذا الوجه في المنهج يفترق ديوي عن جيمس.

ويفترقان تبعًا لذلك من وجه ميتافيزيقي، وهو فرق أساسي يباعد بينهما غاية البعد، لأن جيمس من أنصار مذهب التعدد والكثرة، أما ديوي فهو من غلاة الواحدية، وظل يردد في شتى كتبه الطعن على الثنائيات المشهورة في تاريخ الفلسفة، مثل ثنائية العقل والجسم، المادة والروح، المثال والواقع، وما إلى ذلك.

ولنبحث الآن في شيء من التفصيل المنهج الذي إشتهر به وهو الأدائية.

الأداتي

الأداتية منهج للتفكير

كان وليم جيمس أول من نبه على فضل ديوي ومدرسة شيكاغو في محاضراته التي نشرت في كتاب «البرجماتزم»، وقال إن إتجاهها يمثل: «النظرة الأداتية عن الحق تلك النظرة التي تعلم بنجاح في شيكاغو». وشرح هذه النظرة بما نقلناه من قبل، من أن الأفكار تصبح حقًا بمقدار ما تعيننا على الظفر بعلاقات مرضية **satisfactory** مع أجزاء أخرى من الخبرة. ولكن ديوي كما ذكرنا نقد جيمس في فهمه هذه النظرية على هذا النحو، من ربط الحق بالنجاح والإرضاء، لأن الأداتية التي يقصدها غير ذلك، فهي أدق وأعمق. ولما كانت مفتاح مذهبه فقد أفدنا لبيانها هذا الفصل.

لقد ثار جدل قديم منذ أرسطو حول المنطق أهو صورة الفكر أم آلة **organon** للتفكير. ولفظة أورجانون تفيد باليونانية العضو الذي يؤدي وظيفته، كالعين عضو البصر، وعندما نقل العرب هذا الإصطلاح فيما يختص بالمنطق قالوا إنه «آلة»، وقالوا في تعريفه إنه «آلة قانونية يعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ».. ولكننا آثرنا إستعمال لفظة «أداة» حتى لا تلتبس مع الإستعمال الحديث لكلمة «آلة».

وعندما وضع ديوي منهجه الأداتي **instrumental** كان في ذهنه أن يرجع إلى مذهب أرسطو من إتخاذ المنطق أداة للتفكير، لا كما فعل كانط وأتباعه من جعلهم المنطق صوريًا، وأن في العقل صورة أولية للتفكير. «فالقول بأن التفكير أداة لبلوغ الحق. وأن هذه الأداة مشكلة من نفس الموضوع الذي تطبق عليه، إنما هو عودة إلى التراث الأرسططاليسي في المنطق»[1] غير أن إستخدام العلوم الحديثة وتقدمها وما

(1)**Essays in Experimental Logic, p. 333**

وأنظر الفصل بأكمله الذي نشر في هذا الكتاب بعنوان "**An Added Note as to the practical**" ص ٣٣٠- ٣٣٤ هو فصل قصير إضافة إلى نقده لكتاب البرجماتزم لوليم جيمس، والذي لخصناه من قبل.

صحب ذلك من منهج تجريبي قد إستلزم «أورجانون» جديدًا، أي أداة مختلفة عن أورجانون أرسطو. وأكبر الظن أن رد ديوي منهجه إلى أورجانون أرسطو مع تسميته بإسم الأداة، إنما هو إشارة إلى ما فعله بيكون من قبل حين سمي منهجه «الأورجانون الجديد». ولا غرابة في ذلك فإعجاب ديوي بفرنسيس بيكون ليس خافيًا: وقد صرح به في كتابه «تجديد في الفلسفة». وإذا كان بيكون قد وضع أساس المنهج التجريبي الذي سارت العلوم على هديه فتقدمت هذا التقدم الذي نشهد أثره في الطبيعة والكيمياء وعلم الحياة، فإن ديوي قد وضع أساس المنهج التجريبي الذي ينبغي أن يطبق على العلوم الإجتماعية والأخلاقية والسياسية والإقتصادية.

فالأداتية منهج يلائم التفكير في القرن العشرين.

ولابد لفهم الأداتية من فهم طبيعة التفكير.

لقد كان عيب الفلسفات القديمة – في نظر ديوي – أنها فصلت التفكير عن تيار الخبرة الإنسانية، ونظرت إليه على أنه عملية ثابتة، أو «لقطة» في صورة فوتوغرافية، فإنتزعت التفكير من مجرى الحياة وإنتزعت معه صفة جوهرية لكل كائن حي هي أنه يعيش في زمان. وسميت أوجه التفكير بأسماء كثيرة مثل التصور، والحكم، والاستدلال، والتأمل. ولكن هذه الأوجه إنما تدل على «بحث» **inquiry**، أو على نتيجة بحث، وأن البحث يشغل منزلةً متوسطة في الخبرة.

فالبحث، والخبرة، والتفكير، والزمان، والإتصال، والسياق، مصطلحات تعد مفاتيح لا غنى لمعرفتها إذا شئنا فهم فلسفة ديوي ومنهجه. وهي مصطلحات تتردد في معظم كتاباته.

فالإنسان باحث في كل خطوة من حياته، «وأبحاثه تتدخل في كل ميدان من الحياة وفي كل مظهر من مظاهرها. ففي كل يوم يعيشه الناس يفحصون، ويقلبون الأمور على وجوهها فكريًا، ويستدلون ويحكمون «بالطبع» كما يبذرون ويحصدون وكما ينتجون

ويتبادلون وسائل الراحة في المعيشة»[(1)].. لك إذن أن تقول إن الإنسان باحث بالطبع، وهو دائب عليه، لا يكاد يبدأ بحث مشكلة وينتهي به إلى نتيجة، حتى يواجه مشكلة أخرى في البحث، وهكذا.

والأداة التي يستعملها الإنسان «بالطبع» **naturally** في أثناء هذا البحث هي التفكير، وهو في هذا التفكير ينتقل من خبرة إلى أخرى إنتقالاً متصلاً لا إنقطاع فيه، ولا نزاع أن هذا الإنتقال يستغرق زمانًا، كما يتشكل التفكير بمقتضى السياق **context** على مجرى الأحوال.

بعبارة أخرى أن عملية البحث يتدخل فيها التفكير والخبرة والسياق والإتصال. ولذلك يسمى مذهبه بأي إسم من هذه العمليات، مثل التجريبية نسبةً إلى الخبرة، والسياقية نسبةً إلى السياق، ومذهب العمليات العقلية **Operationalism** نسبة إلى إتصال عمليات التفكير داخل الخبرة. وهذه كلها أدوات البحث والسلوك في الحياة، ومن ثم سمي مذهبه بالأدائية.

ولنطبق هذه المفاتيح على أمثلة محسوسة توضح ما ترمي إليه.

ولنبدأ من البداية فنقول إن كل شيء يدخل في خبرتنا ليس من نوع واحد بالنسبة إلى ميزان المعرفة. يشعر أحدنا بعطش فيشرب بعض الماء ليطفئ ظمأه، فإن كان قد تناول الماء إعتيادًا كانت الخبرة الناشئة عن هذا الموقف مختلفة عمن يتناول الماء وهو يعرف قيمته وأثره. أو أنظر إلى خبرة الشخصى العادي عن صورة زيتية، وخبرة الفنان الذي يفحصها، وخبرة البائع الذي يقدر قيمتها على أساس ثمنها. فهناك خبرة ليس للتفكير فيها مدخل، وأخرى ينعطف فيها الشخص على نفسه ليفكر ويعرف ويحلل. وهذا النوع الثاني هو الذي يهمنا فلسفيًا.

فإذا إنعطف أحدنا على نفسه، وأخذ يفكر فما يفعله، كانت هذه الأمور، «موضوع» التفكير، حتى ليخيل إليه أنه منعزل عنها مع أنها جزء من نفسه، وهي

---

(1)logic: the theory of laquairy, p. 192.

عملية واحدة تصدر عنه وتختلط ذاته بموضوعات الفكر. غير أن الفلاسفة لطول تأملهم، وعزلهم الأمر الذي يفكرون عن مجرى الخبرة والحياة، خيل إلى بعضهم أن لهذه «الموضوعات» وجودًا مستقلاً بذاته، إما في الفكر، وإما خارج الذهن. ولكن النظرية التي يدافع عنها ديوي هي وجوب إعتبار الذات والموضوع متصلين، وأن الإنفصال بين الشخص المفكر وبين موضوعات الفكر إنفصالاً تامًا هو من نوع الثنائيات التي صنعها الفلاسفة وليس لها وجود في الواقع.

من الخطأ إذن أن نعزل الأمور خارج الخبرة، أو نجعلها موضوعات للمعرفة. والطريق الصحيح لمعرفتها هو أن ندرسها في حالة وجودها داخل الخبرة، مثل أن يصاب مريض بالزكام فينظر إلى العوامل والصفات المتعددة المختلفة وهي متصلة، لأنها كذلك في الواقع، وأن يدرسها في «سياقها» وفي أبرز نقطها. وما يبرز في الشعور ليس في الواقع إلا جزءًا ضئيلاً من الخبرة. فأنا أكتب الآن وأفكر فيما أكتب وأشعر به، ولكن في الوقت نفسه توجد أشياء كثيرة في الحجرة التي أكتب فيها كما يوجد أشخاص وأصوات، وهذه كلها جزء من خبرتي الراهنة، ولكن التركيز في الكتابة فقط، ولذلك يكون واضحًا في الشعور.

ويظهر التفكير بمعنى الكلمة، أو ما يسميه ديوي التفكير التأملي **reflective thinking** حين لا تجري الأمور حسب المألوف بل حين يقع الإنسان في ضيق، وحين يشعر بالحرج، وحين تبرز أمامه عدة طرق يحتار في إختيار أي طريق منها يسلكه. فأنت تمشي في سكة زراعة ممهدة ليس بها منعطفات، فتمضي فيها قدمًا حتي تبلغ مفترق طرق، أيها تسلك، فأنت في شك، في حيرة، ولست على يقين، إذ لعلك تسلك طريقًا لا يؤدي بك إلى الوجهة المقصودة. عندئذ تأخذ في التفكير لحل هذه المشكلة، وذلك بتحديد المشكلة وإبتداع الوسائل لمعالجتها. وهذا هو شأن الطبيب حين يعالج مريضًا، أو الإقتصادي حين يحل أزمة مالية، أو المزارع الذي يجد ماء يروي به أرضه، وغير ذلك. فلا بد أن يتعلق التفكير بموقف معين محسوس، وأن تكون له غاية يريد بلوغها، ووظيفة يؤديها هي حل المشكلة. نحن إذن نفكر هذا التفكير التأملي ليكون «أداة»

للتحكم في موقف مضطرب معقد. لقد وهبتنا الطبيعة اليد لنتناول بها الأشياء وأداة نستعملها في القبض عليها، وكذلك وهبتنا الطبيعة التفكير ليكون أداة نستعملها في تناول أمور من نوع آخر، هي هذه الأمور المعقدة التي تحتاج منا إلى حل. وذلك يكون بإستدلال وتحديد المعاني الدالة على الأشياء، ومعرفة العلاقة بين الأشياء، وربط الأسباب المسببات وغير ذلك.

ولكن الناس لم يسلكوا في حل مشكلاتهم هذا الطريق التجريبي المعقول الذي يؤدي حقًا إلى السيطرة على البيئة وحل المواقف المعقدة، وإنما لجأوا في بداءتهم إلى إستخدام قوى خلاف التفكير الصحيح. مثل السحر أو الابتهال وما إلى ذلك. مثل الفلاح البدائي الذي كان يجري شعائر معينة من شأنها في نظره أن تنزل المطر أو تدفع الآفات عن الزرع؛ والفلاح المتعلم في العصر الحاضر الذي يكافح الآفات الزراعية بالمبيدات الكيمائية فإنه يسلك الطريق العلمي.

وكان عيب الفلسفة القديمة أنها تجعل الأشياء الخارجية الواقعة من بناء التفكير. مع أن العكس هو الصحيح. أي أن الأشياء الخارجية حقائق واقعة وهي أصل تفكيرنا. فالمثالية تزعم وجود قوة عاقلة تريد أن تحقق ذاتها في داخل التجارب الإنسانية. أما البرجماتية فإنها جهد للتخلص من بعض المآزق الواقعة التي تهددنا. وذلك عن طريق التفكير الذي هو «أداة للسيطرة على البيئة. وهي سيطرة تم عن طريق أفعال ما كان يمكن القيام بها لولا حل سابق لوقف معقد إلى عناصر مؤكدة وإمكانيات مستقبلة مصاحبة لذلك، أو بعبارة أخرى لولا التفكير»[(١)].

«ووظيفة التفكير التأملي أن يعدل الموقف الذي يصطبغ بالغموض والشك والصراع والإضطراب إلى موقف واضح متماسك مستقر منسجم»[(٢)].

هذا التفكير الأداتي يتميز بصفتين أساسيتين:

---

(1)Essays in Exquimantal logic, p,

(2)How We Think p. 99

(١) أنه يعرف التفكير بالوظيفة، وبالعمل الذي يؤدي، والنتائج التي تترتب عليه.

(٢) أن التعديل أو التنظيم الجديد الذي يتم بهذا التفكير إنما هو شيء طبيعي، لأن التفكير ينتهي في الخبرة التي هي تعديل واقعي لموقف طبيعي سابق.

فأن يعاني المرء من مرض وأن يحاول التغلب على الألم خبرة أولية. ثم أن يحاول أن ينظر في المرض وأن يسعى للكشف عن أسبابه. وأن يخترع أدوية لعلاجه، خبرةٌ صادرة عن تأمل. ثم أن يجرب الدواء المقترح لمعرفة أثره في الشفاء هو العمل الذي يعدل المعطيات الأولى والعلاج المفروض ليصبح كل ذلك من موضوعات المعرفة.

والطبيب حين يعالج مريضًا يمر تفكيره في عدة مراحل، أولها: مواجهة مشكلة يريد حلها وهي المرض الذي يشكو منه المريض، ثم تحديد المشكلة بسؤال المريض عن حقائق الموقف والأعراض التي يشكو منها فيقيس درجة الحرارة، وضغط الدم، وبفحص الصدر والأمعاء وغير ذلك، وفي المرحلة الثالثة يضع «فرضًا» بإعتبار أنه علة المرض، ثم يحاول تطبيق هذا الفرض فإذا نجح كان فرضه صحيحًا، وإلا حاول أن يضع فرضًا يطبقه حتى يصل إلى النتيجة الصحيحة[(١)].

وكلما كان الطبيب وهو يفحص المرض واسع المعرفة بالحقائق السابقة التي تعلمها يكون أقدر فكريًا على علاج هذه الحالة الخاصة. فالتصورات والمعاني العقلية «علامات» ووسائل لمعرفة الموقف، وتعديله.

ولما كانت عنايتنا في التفكير بالألفاظ وما تحمل من معنى، فالمعاني لها منزلة عظيمة في التفكير، ولكنها على طريقة ديوي أدوات كثيرة كذلك لبلوغ غاية نريدها.

والمعنى قد يكون دلالة، أو علامة، أو قيمة على شيء ما، ولعل قولنا «رمز»، يشمل الدلالة والعلامة والقيمة للمعنى. وقد يكون المعنى دلالة ظاهرة، وقد يكون

---

(١) إسماعيل القباني: التربية عن طريق النشاط، مكتبة النهضة ١٩٥٨، ص ١٥٧- ١٦٥ وأنظر ديوي: الديمقراطية والتربية ص ١٥٠ – ١٥٨، وأنظر مصدر المثال السابق في كتاب:

Essays in Experimental Logic p. 34.

دلالة باطنة، فمثال الدلالة الظاهرة إرتفاع الزئبق في البارومتر، فقد يدل على وقوع مطر، ومثال الدلالة الباطنة الصفات الشعورية التي توحيها الألفاظ، فهذه الصفات لها وظيفة وقيمة في توجيه السلوك وتحديد الموقف والسيطرة عليه.

بعبارة أخرى إن إدراكنا للأشياء ليس إدراكًا مجردًا لذاته، بل وسيلةً لغرض آخر، لأنه دلالة على شيء أو رمز لمعنى. إن المدركات ليست أشياء، بل «أدوات» للمعرفة، ليست موضوعًا للمعرفة بمقدار ما هي وسائل نتوصل بها إلى المعرفة. «فنحن نعرف بنية الخلية من لون الصبغة؛ وما يعتقده، فكر ما من عباراته على صفحات كتاب، وإحتمال المطر من إرتفاع البارومتر، ودم الإنسان من التحليل الكيميائي والفحص المجهري لبقعة حمراء على ملابسه»[(١)].

فالأداتية تتخذ من الأشياء وسائل للمعرفة لا موضوعات لها. وهذه تفرقة قد تدفع المرء للتساؤل عن الحكمة في هذا التمييز، فهذه منضدة مثلاً، والأداتية تعترف أنها موجودة بالفعل هناك[(٢)]، فسيان أن تكون وسيلة للمعرفة أو موضوعًا لها. يجيب ديوي عن هذا التساؤل: إن موضوع المعرفة شيء أشرف وأكمل من أي معطيات أخرى، وهو قائم بذاته، مكتف بذاته. ونظرتنا إلى الأشياء كوسائل للمعرفة تتفق مع فلسفة تؤمن بالتغير لا بالثبات، وأنه في إمكان الإنسان أن يعدل إلى البيئة التي يعيش فيها من جميع الوجوه الطبيعية والحيوية والنفسانية والأخلاقية والإجتماعية.

والأداتية كما تعترف بالمعطيات **data** أنها موجودة وجودًا موضوعيًا، تعترف كذلك بموضوعية «المعاني» التي نرجع إليها في البحث ونستخدمها في ثقة وإطمئنان.

فالمعاني أدوات لا غنى عنها في التأمل. وهناك رابطة تجمع جنبًا إلى جنب بين

---

(1)Essays in Experimental Logic, p. 43.

(٢) إعتراف البرجماتية بوجود المنضدة كشيء خارجي يقارب بينها وبين الواقعية، وإعترافها بالعقل مهيمنًا على الأشياء ومعدلاتها يقارب بينها وبين المثالية. ولا شك أن البرجماتية قد إعتمدت على الواقعية والمثالية معًا ثم إفترقت عنهما. وقد إتهم بعض النقاد ديوي بأنه مثالي كما إتهمه بعضهم الآخر بأنه واقعي.

المعطيات وبين المعاني، لأن المعطيات أو الأشياء إما انها تدل على معان ممكنة وإما أنها «توحي» بمعان تقترحها، ونحن كما نتأثر بالشيء نتأثر بما يوحيه هذا الشيء، ولعل تأثير الإيحاء في تحريكنا إلى السلوك يكون أقوى من الشيء نفسه. فوجود الدخان يوحي بوجود النار. ولكن ليس من الضروري أن تكون النار موجودة بالفعل مع وجود الدخان، ولا بد لنا للتيقن من وجودها أن نرجع إلى الشيء نفسه. وهذا يقتضي منا الإعتماد على المنهج التجريبي للفحص والتأكد. خذ مثلاً ما يفعلونه على المسرح، إنهم يضعون ألسنة من اللهب فتوحى بوجود نار، مع أن ألسنة اللهب ليست إلا شرائط من الورق الأحمر يعبث بها الهواء، ولكنها توحي بوجود النار. وهذه الإيحاءات جزء من الموقف كله الذي يبدأ من الأشياء ذاتها، وما توحي به، وما يترتب على ذلك من معان عقلية، ثم ما تفضي به من سلوك كالهرب في حالة الإعتقاد في وجود نار حتى لا يتعرض المرء للخطر. وهناك جانب طبيعي في الموقف هو النار والجري والإحتراق، وهناك جانب عقلي ناشئ من الدلالة على هذه الأمور الطبيعية، وهذا الجانب العقلي نعبر عنه بالمعاني أو التحديدات المنطقية، التي نثبتها بالألفاظ. فالمعاني نابعة من المواقف المحسوسة وناشئة عنها.

جملة القول الإنسان يعيش في بيئة معينة يواجه فيها مواقف جديدة تحتاج منه إلى شيء من التصرف والسلوك بشكل جديد يتغلب به على ما يعترضه من مشكلات، فيستعمل فكره في التعرف إلى الأشياء الموجودة في البيئة، ويستخدم المعاني التي توحيها تلك الأشياء وتدل عليها، كما يستخدم عقله وذكاءه في الوصول إلى ما يبتغي من حلول، وما تفكيره ومعرفته ومعانيه وأحكامه وتقديراته وإستدلالاته سوى أدوات يستخدمها في التغلب على البيئة وإخضاعها لسيطرته وتعديلها بما يلائم مصلحته وغايته.

وفي كتاب المنطق الذي صدر سنة ١٩٣٨ عدل ديوي عن مذهبه في الأداتية إلى القول بالعمليات العقلية. فالأداتية تدل على العلاقة بين الوسائل والنتائج بإعتبار أن هذه العلاقة هي المقولة الأساسية لتفسير الصور المنطقية. أما العملياتية

operationalism فإنها تدل على الشروط التي يكون فيها الموضوع «أولاً» صالحًا لإستخدامه كوسيلة، و «ثانيًا» عاملاً بالفعل كوسيلة في الوصول إلى التعديل الخارجي الذي هو الغاية من البحث[(١)].

أي أن طرائق البحث هي عمليات تؤدى أو في طريقها إلى الأداء، مثال ذلك العمليات التي نستخدمها في مسح الأراضي. والعمليات في الصناعة توضح المقصود من العملياتية، فمثلاً إستخدام البلاستيك أو الحرير الصناعي يقتضي إستخدام طرائق وأدوات جديدة تلائم المواد الجديدة.

(١) في هامش كتاب logic, p. 14

المنطقي

نقد المنطق الرمزي

المنطق صناعة يونانية، وأرسطو هو الذي وضع أصول ذلك العلم حتى لقد سماه العرب «صاحب المنطق». ولم يجعل صاحب المنطق – كما ذكرنا من قبل – المنطق علمًا من العلوم بل آلة لها، وتتلخص نظريته المنطقية في كتابيه التحليلات الأولى والثانية، أي في القياس والبرهان. وظل المنطق الأرسططاليسي سائدًا في العصر الوسيط حتى ظهر ديكارت وبيكون فهاجما قياس أرسطو هجومًا شديدًا، وبينا عقمه في الكشف عن حقائق جديدة. ولما تقدمت العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية في القرن التاسع عشر تقدمًا شاسعًا كان من الطبيعي أن يعاود العلماء والفلاسفة النظر في المنطق في ضوء المناهج العلمية الحديثة. وظهر منطقان جديدان أحدهما يعتمد على الرياضة والآخر على علم الحياة. غير أن المنطق الرياضي الجديد هو الذي نال شهرة كبيرة، وهو الذي أحدث ثورة حقيقية في المنطق القديم. أما المنطق الآخر فإنه يعد إستمرارًا لمنطق بيكون وجون إستيوارت ملْ، أي المنهج التجريبي النافع في العلوم الطبيعية والحيوية.

وانتهت رياسة المنطق الرياضي إلى برتراند رسل[(١)] في العصر الحاضر.

ويسمى هذا المنطق كذلك بالمنطق الرمزي، أو منطق العلاقات، ويعتمد على بعض أسس نلخصها فيما يلي. ففي باب التصورات **concepts**، كان المنطق القديم يعتمد على المفهوم لا على الماصدق، أما المنطق الرياضي فإعتماده على الماصدقات. ويترتب على هذا الإختلاف في وجهة النظر إختلاف في نظرية الحد أو التعريف. وفي باب

(١) أنظر كتابة «أصول الرياضيات» والجزء الأول منه في المنطق الرياضي، ترجمة الدكتورين محمد مرسي أحمد، وأحمد فؤاد الأهواني، ١٩٥٨ – دار المعارف.

الأحكام والقضايا إنتهى المنطق الرياضي إلى تحليل «صورة» الحكم، وإنتهى إلى صور أولية رمزية تبين العلاقة بين الموضوع والمحمول وكيف يرتبطان، ويرجع صدق القضية إلى إحترام هذه الصور التي تطبق على عالم الواقع.

وظهر ديوي في الوقت الذي كانت حركة المنطق التحليلي على أشدها. ومن الطبيعي أن ينتقد ديوي ذلك المنطق الجديد ويبين عيوبه، حتى يبرر منطقه الجديد. وأم عيب في المنطق الرياضي إغفاله عنصر الزمان، وإعتراضه على الأحكام التقديرية، أو الأحكام العملية بوجه عام. ونحن نستخدم المنطق لفائدته في الحياة العملية، فهو خادم لنا لا سيد يجب إحترامه. ولذلك وصف أحد النقاد منطق ديوي بأنه منطق للفائدة[(١)] Logic for use.

لقد قيل عن المنطق إنه العلم الذي يبحث في قوانين الفكر الضرورية، أو أنه على علم العلاقات بصرف النظر عن صلتها بالفكر. ولكن ديوي لا يوافق على هذا الإتجاه، أي عزل قوانين الفكر، أو العلاقات عن العالم الواقعي الذي نفكر فيه ، بل مهمة المنطق الأساسية هي «البحث في علاقة الفكر من حيث هو كذلك بالواقع من حيث هو كذلك»[(٢)] وهذه الصلة بين الفكر والواقع صلةً لا إنفصام فيها، فلما فصل بعض المناطقة بين قوانين الفكر وبين الواقع خيل إليهم أن هذه القوانين متعالية ثابتة وأنها الأصل في العالم الواقعي. ولو رجعنا إلى أنفسنا ورأينا كيف نفكر، لرأينا أننا نفكر في كل شيء وحول كل شيء: «في الثلج الموجود على ظهر الأرض، في القعقعة والزلزلة مما ينشأ من باطنها، في علاقة مذهب منرو بإضطراب الأحوال في فنزويلا، في علاقة الفن بالصناعة، في الصفة الشعرية لصورة من ريشة بوتشلاتي؛ في معركة ماراثون؛ في التفسير الإقتصادي للتاريخ، في التعريف الصحيح للسبب؛ في أفضل طريقة لتخفيض المصروفات؛ في تجديد علاقات صداقة إنفصمت عراها وكيف يكون ذلك؛ في حل

(1)Piatt, Dewey's Logical Theory, in Schilpp p. 111.

(2)Essays in Experimental Logic, p. 81.

معادلة هيدروناميكية، إلخ»[(1)]. وفي هذه الأمثلة المتعددة نجد أمورًا كثيرة قد تكون موضوعات للفكر: أحداثًا، وأفعالاً، وقيمًا، ومثلاً عليا، وأشخاصًا، وأمكنة. ولا يقف التفكير عند هذا الحد اليسير من بحث أمور الحياة العادية بل يشتغل كذلك بالبحث في الأمور الطبيعية والأحوال الإجتماعية وتقدم المجتمعات البشرية. والتفكير في مثل هذه الأمور كلها تابع للعمل والسلوك، وهو يتدخل للتوسط في التغلب على الصعوبات التي يواجهها الإنسان.

صفوة القول ، الحياة العملية هي الأصل الذي يترتب عليه التفكير، فالعمل مباشر والنظر تابع، والبناء في المحل الأول والنقد في المحل الثاني، معيشة يسودها التقييم ثم وصف يتسم بالتجريد. وهذا لا ريب إنقلاب في وجهة النظر المنطقية، لأن سائر المنطق القديم كان يقدم النظر على العمل ويجعل قوانين الفكر أسمى وأثبت وأضبط من قواعد السلوك ومعايير العمل. وإنما كانت هذه الأمور العملية غير يقينية لأنها حادثة، متغيرة، متطورة، وبمعنى آخر خاضعة للزمان، أي تبدأ في الماضي وتستمر في الحاضر ولها تطور محتمل في المستقبل. ومهما يكن من شيء فهذه هي حقيقة هذا العالم الذي نعيش فيه، ولا حيلة للمنطقي أن يهرب إلى عالم ضروري ثابت يقيني في عالم الفكر وحده، بل ينبغي على المنطقي أن ينظر بفكره ما يعيشه في عالم الواقع.

الخطأ الذي يقع فيه المنطق التحليلي إذن هو إغفال عنصر الزمن. ومن ثم هرب إلى فلسفة مثالية أو منطق رياضي، وميزة المثالية تقوم في قوة الفكر وإتساقه وشموله في مقابل معطيات الحواس التي يبدأ العلم منها وينتهي إلى مجموعة من القوانين مرتبطة منظمة. وذهبت المثالية إلى أن نتائج العلم أسمى مرتبة من معطيات الواقع، وأن عالم الواقع مظهر أدنى من مظاهر عالم الفكر، من حيث إن الحقيقة هي المطابقة المنطقية بين عالم الفكر وعالم الواقع، وبذلك تثبت المثالية وجود العالم الواقع المحسوس من صدق وجود عالم الفكر وإنتظامه. وعلى عكس ذلك تبدأ الواقعية من الأمور التي إنتهت إليها

---

(1)Essays in Ex. Log. p. 75-76.

المثالية، أي من الأشياء التي إنتهى إليها العلم المبرهن عليه. فالأشياء المحسوسة هي الأشياء الحقيقية، وهي موضوع المعرفة، وهي حقائق واقعة وهي أصل تفكيرنا وليست من بناء التفكير. ومن هنا كان ديوي من حيث كان يسلم بالأشياء الواقعة خاضعًا لميتافيزيقا معينة دون أن يشعر، هي مذهب الواقعية، وكان منطقه كما سماه في أول الأمر منطقًا تجريبيًا. وقد إنتقده برتراند رسل من هذا الوجه. حقًا يذهب ديوي إلى رفض المعطيات بالمعنى الذي يعتقده التجريبيون من أنها نقطة البدء في المعرفة، ويدعو إلى القول بوجود عملية من «البحث» **inquiry** يتغير في خلالها الذات والموضوع على حد سواء. وهذه العملية متصلة خلال الحياة بل خلال تاريخ الجماعة الثقافية. ومع ذلك ففيما يختص بأي مشكلة واحدة فلا بد من وجود بداية، وهذه البداية تسمى «موقفًا **situation**». والموقف كما يقول: هو «كلٌ وجوديٌ له صفات وهذا الكل فريد» وأن «كل موقف حين نحلله نجد أنه منبسط يشتمل في ثناياه على تمييزات وعلاقات متعددة على الرغم من تعددها تكون كلاً كيفياً موحدًا» وأن «الأشياء المفردة والأحداث المفردة تحدث داخل الموقف». فنحن «نبرز الأشياء أكثر مما نشير إليها، وليس ثمة ما يسمى قبولاً سلبيًا، وما نسميه بالمعطى فهو مختار، وأولى أن يكون مأخوذًا لا معطى»[(١)].

وفضلاً عن نقد رسل لغموض مثل هذه الإصطلاحات كالبحث، والموقف، فإن نقده الأساسي في هذه الناحية يقوم على وجود ميتافيزيقا لا يصرح بها ديوي، وهي التسليم بوجود الأشياء الخارجية.

وإذا كان رسل قد انتقد ديوي مر النقد، فإن ديوى قد إنتقد رسل نقدًا أشد في منطقة الرياضي، بدأه منذ إستهلال هذا القرن في كتابيه «دراسات في النظرية المنطقية» و «مقالات في المنطق التجريبي» وزاد عليه في كتابه الأخير «المنطق أو نظرية البحث». في مقدمة كتاب المقالات يقول:

---

(1)Bertrand Russell, in Shcilpp. p. 139.

«صحب هذا الإحياء للواقعية حركة هامة في الرياضيات والمنطق، نعني محاولة إخضاع التمييزات المنطقية لمناهج الرياضة، وفي الوقت نفسه أصبح موضوع الرياضة من العموم بحيث أصبح نظرية في أصناف الحدود والقضايا وترتيبها – على الجملة منطقًا. وقد رأى بعض المفكرين في الرياضيات نموذج المعرفة بسبب ما فيها من تحديد ونظام وشمول»[(1)].

ويقول في مقدمة كتابه «المنطق أو نظرية البحث» معتذرًا عن إستخدام الرموز، وهي أساس المنطق الرياضي الحديث ما نصه: «نظرًا إلى ما وصلت إليه حالة المنطق الراهنة فإن إغفال أي محاولة للصياغة الرمزية يثير ولا ريب إعتراضًا خطيرًا في ذهن كثير من القراء. وليس هذا الإغفال راجعًا إلى نفور من مثل تلك الصياغة.... يرجع إغفال الرمزية أولاً إلى نقطة ذكرتها في الكتاب وهي الحاجة إلى نشوء نظرية لغوية عامة لا ينفصل فيها الصورة عن المادة ؛ وثانيًا إلى هذه الحقيقة وهي أن وجود مجموعة كاملة من الرموز يعتمد على نظام سابق من الأفكار الصحيحة عن التصورات والعلاقات التي نصوغها رمزيًا»[(2)].

وهكذا ألغى ديوي بجرة قلم المنطق الرمزي الذي ينادى به رسل.

موضوع المنطق

والمنطق موضوع قريب وموضوع بعيد. ولا خلاف بين المناطقة على موضوع المنطق القريب، الذي هو ميدان علاقة القضايا بعضها ببعضها الآخر، مثل الإثبات والنفي، والدخول تحت قضايا أو عدم الدخول، الفرد والعام وغير ذلك. ولا يشك أحد في أن العلاقات التي تعبر عنها مثل هذه الألفاظ: هو وليس هو، إذا... إذن، ليس... ولكن، و. أو، بعض وكل... تنتمي إلى موضوع المنطق إنتماءً يجعل من المنطق ميدانًا خاصًا.

ولكن الخلاف بين المناطقة يبدأ من البحث في هذه الأمور السابقة أهي صور بحتة

(1)Essays, p. 28-29.

(2)Logic, The Theory of Inquiry, p. IV.

لها وجود مستقل قائم بذاته، أم أن هذه الصور صور لموضوع؟ وإذا كان الأمر كذلك ما هذا الموضوع التي تستمد هذه الصور منه، وماذا يحدث للموضوع حين يتشح بوشاح الصورة المنطقية[(١)]؟

ونحن نرى من هذا النص أن ديوي لم يغير وجهة نظره التي أعلنها في بداية القرن العشرين. من أن موضوع المنطق هو عالم الواقع الذي نعيش فيه، ومحاولة الربط بين عالم الفكر وعالم الواقع. إنه منطق يتلاءم مع نزعة ديوي الفلسفية، نزعته الإنسانية نحو التربية والحضارة والمجتمع، منطق يتفق مع سلوك الإنسان كل ساعة وكل يوم حين يصدر أحكامه على المواقف، ويزنها. ويرجح ملكًا على غيره. منطق لا تنتهي أحكامه بتقرير القضايا التي تصل بين الموضوع والمحمول، ولكنه منطق أحكامه مفتوحة غير مغلقة نظرًا إلى إستمرار الأحكام وإتصالها في مجرى الخبرة.

إنه منطق يدخل في حسابه عامل الزمان، ما دام يرجع إلى الأحداث الواقعة، أو ما يسمى بالقضايا الوجودية **existential**. وفي اللغات الأجنبية تقوم الجمل اللغوية على أفعال، فهي كلها فعلية، على حين أن اللغة العربية تستعمل الجمل الإسمية. ولذلك كانت مناقشة المسألة من جهة اللغة أوضح في اللغات الأوروبية منها في اللغة العربية. فقولنا: «هذا الشيء أحمر اللون **This is red** إما أننا نعني به أنه قد أصبح أحمر أي تغيرت صفته إلى الإحمرار. وإما أن له القوة على تغيير شيء آخر بأن يجعله أحمر. وفي الحالين يقتضي التغيير إنتقالاً من ماض إلى حاضر إلى مستقبل. وليس في الأشياء الموجودة في الطبيعة حدود ونهايات، إنها في جريان دائم وإتصال مستمر. لا يوجد في الطبيعة حدود. ولكننا حين «نحكم» نحدد. وعندما نحدد نرتب وننظم. «فالحكم تعديل لموقف سابق موجود غير مستقر كان أم غير محدد إلى موقف محدد. وحيث كان الأمر كذلك، فالحكم دائمًا شخصي بالمعنى الذي يتميز فيه الشخص **individual** عن الخاص **particular** والفردي **singular** على حد سواء، فالحكم شخصي من جهة

(1)logic, p. 1.

أنه يشير إلى موقف كيفي شامل. ومن هذا الوجه لا توجد أنواع مختلفة من الأحكام، بل مظاهر متميزة أو تأكيد للحكم بحسب المظهر الذي يقع عليه التأكيد في الموضوع»[(1)].

بعبارة أخرى يريد ديوي أن يقول إن هذه القضايا مثل «الحديد صلب» و«الماء سائل»[(2)] و«النار محرقة» وغير ذلك مما درج قدماء المناطقة على القول به، وما ورثهم الرمزيون في إستبدال الرموز بالألفاظ، لا يمكن أن تكون أحكامها صحيحة أو دالة منطقيًا، لأنها تشير إلى حقائق مطلقة. فليس الماء سائلًا على الإطلاق، بل في ظروف معينة، وفي مواقف خاصة. وبدلًا من أن نتخذ الحكم أساس التفكير، كما فعل كانط من قبل، ينبغي أن نجعل «الموقف» أساس التفكير، وأن نصل بين الموقف وبين البيئة من جهة، وبين الشخص من جهة أخرى.

والمواقف تزخر بالأشياء والأحداث وتكون سياقًا متصلًا، وهذا الكل المتصل السياق هو الذي يسمى «الموقف». ونحن حين نفكر، ونحكم على أشياء في هذا الموقف، فإنما يكون ذلك لأجل توجيه السلوك في نهاية الأمر. وهذا يقودنا إلى المسألة الثانية الهامة في منطق ديوي، وهي أحكام القيمة، أو الأحكام العملية.

صدق القضايا

ولكي نفهم وجهة نظر ديوي، ينبغي أن نرجع إلى المنطق التحليلي، ذلك المنطق الذي يلغي بجرة قلم الأحكام التقديرية، لأنها لا تقرر واقعًا، ولا يمكن أن نصفها بالصدق أو الكذب. خذ مثلًا القضايا الآتية: هذه الصورة جميلة، أو أرى أن إستثمار المال في الأسهم الصناعية أحسن من إستثمارها في شراء أرض زراعية. أو الأوفق أن يستيقظ المرء مبكرًا، وأمثال هذه القضايا لا تعد عند بعض المناطقة صادقة ولا كاذبة،

---

(1)Logic: p. 220.

(٢) نلاحظ أن اللغة العربية تغفل في هذه القضايا الزمن بتاتًا، أي أن صفة السيولة بالنسبة الماء صفة مطلقة، أما في اللغات الأوربية فالرابطة وهي فعل الكينونة تدل على الأقل على الزمن الحاضر.

فهي لذلك غير علمية.

وقد أعفى ديوي نفسه من عبء القول بالصدق والكذب، والصدق عند هؤلاء المناطقة هو مطابقة ما في الذهن لما هو في الواقع، وهو ما يعبر عنه بالحق **truth**، فلم يستعمل هذا الإصطلاح في كتابه الأخير عن «المنطق أو نظرية البحث».

وقد فطن برتراند رسل إلى تهرب ديوي من فكرة الحق أو الصدق، فقال: إن هذه الفكرة فيما يبدو ليست بذات أهمية في منطق ديوي، وإنه فتش عنها في كتابه فوجدها في هامش إحدى الصفحات، نقلًا عن بيرس من أن «الرأي الذي يتفق عليه جميع الباحثين أتفاقًا مطلقًا هو ما نعنيه بالحق، والموضوع الذي يمثل هذا الرأي هو الواقع» وتعريف آخر أدق من ذلك ولكنه مختلف عنه، لأنه يجعل الحق مطابقًا لحد مثالي يسعى إلى بلوغه البحث ليصل إلى إعتقاد علمي. وطبقًا للتعريف الأول يخضع الحق لآراء المجتمع. ولما كان إصطلاح الحق مدعاة لكثير من الغموض فقد عدل عنه ديوي إلى إستعمال إصطلاح آخر هو «الحكم المضمون**assertibility» «warranted**» كما عدل عن مذهبه البرجماتية إلى مذهب العمليات العقلية **operationalism**، لأن البرجماتية أصبحت مثارًا لكثير من التأويل المنحرف. ونحن نعلم أن برجماتية جيمس كانت تقوم على مذهب في الحق وفي الحقيقة لم يرض عنهما ديوي.

يقول ديوي – في رده على اعتراضات رسل – إنه يميز بين الصحة **Validity** وبين الحق **truth**. فالحق هو الحد المثالي للبحث المتصل الذي لم يزل، وقد وجد رسل في هذا التعريف عسرًا شديدًا بسبب مبدأ أتصال البحث، ويبدو أنه يأخذ الحق بمعنى صحة القضية في التو والساعة، أما الحق في أي قضية راهنة، طبقًا للتعريف المذكور، فإنه خاضع لنتائج البحث المتصل. وهذه النتائج ليست حقًا نهائيًا بل مؤقتًا. وكلما أمتد نطاق البحث كلما قرب المرء من الحق. فالحق غاية نقترب منها ولكننا لا نبلغها تمامًا((١)).

---

(١) أنظر مقالتي ديوي ورسل في الصفحات **In Schilpp 571 – 573. And 143 – 156.**

الأحكام التقديرية

ولنرجع إلى الأحكام العملية. والذي يذهب إليه ديوي: «أن كل بحث موجه يشتمل بالضرورة على عامل عملي، على نشاط نحو العمل والصنع يغير من شكل المادة الموجودة السابقة». «وإن ما يروي فيه المرء كل يوم يتصل إلى حد كبير بمسائل تتعلق بما نفعله أو نصنعه. وكل فن تواجهه وكل مهنة تواجهها دائمًا مشكلات من هذا النوع. ولو أننا شككنا في وجودها لكان ذلك مساويًا لإنكارنا تدخل أي عنصر عقلي في أي صورة من صور العمل، ومساويًا لقولنا إن قراراتنا في الأمور العملية هي ثمرة أهواء تعسفية للنوازع، أو الهوى، أو العادة العمياء، أو العرف. فالفلاح، أو الميكانيكي، أو المصور، أو الموسيقى، أو الطبيب، أو المحامي، أو التاجر، أو الصانع، أو مدير المصنع، يبحث دائمًا ما أفضل شيء يفعله فيما بعد»[(١)].

وقد فطن ديوي منذ إبتداء إشتغاله بالمنطق إلى أن الأحكام العملية لها صفة منطقية، على عكس ما يذهب إليه برتراند رسل مثلًا من إغفاله هذا النوع من الأحكام[(٢)]. ومثال هذه الأحكام التي يخرجونها من نطاق الأحكام المنطقية، كقولك: يحسن به أن يستشير طبيبًا؛ ليس من الحكمة إستثمار مالك في هذه الأسهم؛ هذا وقت مناسب لبناء بيت؛ إذا فعلت ذلك كنت مخطئًا.. إلخ.

هذه الأحكام العملية لها صور منطقية في مذهب ديوي، لأنها «أولًا» تعبر عن «موقف» لم يستقر بعد، وهذا الموقف موضوعي كما أنه شخصي. فإذا قلت: «الوقت الآن أحسن الأوقات بالنسبة لي لأشتري أسهمًا في السكة الحديدية» فهذا الحكم إنما هو حكم يدور حول نفسي بسبب أنه:

«أولًا» حول مئات من العوامل الخارجة عني.

و«ثانيًا» أن موضوعات الأحكام العملية تستلزم أن تكون عاملًا في إتمام الموقف

(1)Logic, p. 160 - 161.

(2)Essays, p. 336.

بحيث تحمله إلى خاتمته. فهناك فرق بين قضية تدل على حدوث، مثل «لا يزال البيت محترقًا» أو «من المحتمل أن تمطر» وبين القضايا العملية التي ذكرناها من جهة أن الأولى تدل على نقص في ذاتها، أي أن البيت لم يتم إحتراقه، ولكنها لا تستلزم أن تكون عاملًا في تحديد إتمام الموقف.

و«ثالثًا» أن موضوع العمليات يرجح أحد مسلكين ويؤثر أحدهما على الآخر. أما الأحكام الوصفية فلا تأثير لها على موضوعها.

و«رابعًا» أن العمليات تحكم على الموقف بطريقة خاصة تجمع بين الغاية والوسيلة. فالغاية هي النتيجة الموضوعية التي نريد بلوغها، وهي التي تحدد الوسائل وتكشف عن العقبات التي يجب إجتيازها بالرجوع إلى الظروف القائمة وبحثها.

وأحكام القيمة حالة من حالات الأحكام العملية[(١)]. أي حول عمل شيء من الأشياء. وقد طال الجدل حول أحكام القيمة، ويرجع هذا الجدل إلى الخلط بين الإحساس بقيمة شيء، وبين الحكم بقيمته. فهناك فرق كما يقولون بين أن آكل طعامًا وألتذ بطعمه، وأن أحكم على قيمة هذا الطعام. أي بين خبر أو تجربة مباشرة وبين خبر نحكم به ونقدره. كالمطر قد يكون شرًا حين يتساقط على شخص في الطريق، ويكون خيرًا لري الزرع. فالحكم في الحالة الأولى نتيجة إحساس مباشر، وفي الحالة الثانية نتيجة تقدير. غير أن هذا لا يعني وجود حكمين متباينين للقيمة، بل يعني أننا لم نتخذ بعد حكمًا[(٢)]. ذلك أن الحكم لا يكون إلا في موقف بأسره، ونحن الآن نريد أن نحكم حكمين كوسيلة لموقفين متباينين، أو كوسيلة لغايتين متعارضتين، أي الضيق نتيجة المطر، ونماء الزرع نتيجة سقوط المطر. والحكم بقيمة المطر على أساس التبرم به ليس حكمًا قيميًا، لأنه عاطفي وليس عمليًا. أما الحكم العملي، وهو المطابق لحكم القيمة فهو أننا لن نقف سقوط المطر بسبب الضيق منه، بل على العكس نود إستمراره لفائدته.

---

(1)Eassys: p. 358.

(2)Essays: P. 359,

الأحكام العملية لا تشتغل بالبحث في قيمة الأشياء في ذاتها، بل في طريق العمل كيف ينبغي أن يسير إلى كماله. حقًا قد يحكم أحدنا على قيمة الأشياء، ولكن لا لذاتها، بل لأثرها في حل الموقف، فقيمها ترجع إلى تأدية هذه الوظيفة، مثال ذلك أريد أن أشتري رداء، وعلى أي هيئة وثمن يكون. فالمسألة ترجع إلى الأحسن بالنسبة للعمل، لا الأحسن بالنسبة للأشياء. غير أنني في هذا البحث أنظر إلى قيمة الأشياء، أي أثمان الملابس، وطرازها، ومتانتها، ورخصها، وجمالها... إلخ. وهذه كلها صفات للأشياء لا من حيث هي كذلك، بل من جهة تدخلها في إتمام موقف في المستقبل. فقيمتها هي قوتها على أداء هذه الوظيفة»[١].

الأحكام العملية والأخلاق

وقد قيل إن الأحكام العملية ليست علمية، ولا يمكن من حيث هي كذلك أن تخضع للمناهج العلمية. ولو صح ذلك لانهدم مذهب ديوي من أساسه، لأن فلسفته كلها – أو على الأقل الحديد في فلسفته – في إمكان تطبيق المناهج العلمية على ميادين الأمور الإجتماعية والأخلاقية. وبحث هذه المسألة يقتضي تحليل الأحكام العلمية وما المقصود بالعلم، ثم النظر هل ينطبق المنهج العلمي طبقًا لهذا التحديد على الأحكام العلمية أو لا ينطبق.

والعلم مجموعة من المعارف المنظمة. هذا هو التعريف المتداول المقبول. فماذا نعني بالنظام؟ نعني بذلك إما أن الوقائع في ذاتها لها صفة النظام بصرف النظر عن الطريقة التي أدت إلى هذا الترتيب، وإما أننا نعني بذلك النشاط الفكري في الملاحظة والوصف والموازنة والإستدلال والتجريب والإختبار، مما هو ضروري للحصول على الوقائع ووضعها في صورة متماسكة. الحق أن كل ما نصفه بقولنا «علمي» يدل على المعنيين معًا، ولكن العلمي يدل أولًا على المنهج، ثم على النتائج المترتبة على هذا المنهج.

ولعل النظر إلى موقف الرجل العادي وموقف العالم يوضح المقصود من «العلمي».

---

(1)Essays: 362

فالرجل العادي يقبل الأشياء على علاتها، ويسلم بها، أما العالم فإنه ينقد ويبحث ويفحص. وقد يجمع أحدنا في نفسه بين الموقفين، موقف التسليم وموقف النقد، ولكن الإنتقال من الموقف العادي إلى الموقف العلمي يدل على أن إعتقادًا ما لم يعد صالحًا أن يقوم بذاته، وأن الاعتقادات أصبحت نتائج، نتائج البحث لا أساسًا يقوم البحث عليه. والنظر إلى القضايا على أنها نتائج يعني أولًا أن أساسها بقع خارجها، هذا الأساس هو «البحث»، وثانيًا أن دلالة القضايا تقوم على قضايا أخرى. ويصبح موقفنا علميًا حين نتجه إلى القضايا الماضية للنظر في صحتها **validity**، من حيث إمكانها صياغة قضايا جديدة ترتبط بها، وللنظر في تثبيت معناها، بالرجوع إلى إستخدامها في صياغة قضايا أخرى.

الخلاصة أن الصفة العلمية هي التي تؤكد «منطق البحث» لا منطق الصورة، ومنطق البحث هو الذي يوضح المقصود من علم السلوك.

وإذا نحن لم نتجه بالصفة العلمية إلى جانب البحث فأكبر الظن أن مجموعة المعارف المنظمة (أي العلم) ستنصرف إلى الموضوعات الطبيعية والرياضية، كما ترد مسائل السلوك إلى صور طبيعية ورياضية.

والمقصود هو التشابه في طريقة البحث لا في نتائجه.ومع ذلك فلننظر إلى الإعتراضات التي توجه إلى التوحيد بين الأحكام الطبيعية والأخلاقية.

يقولون: لا يوجد اتصال أخلاقي لأن أساس الحكم الأخلاقي موجود في تصورات متعالية لا تصدر عن الخبرة.

والحكم الأخلاقي مباشر وحدسي، ومن ثم لا يمكن إعتباره نتيجة، لا يمكن وضعه مع غيره من الأحكام في نسق منطقي.

وأن الحكم المباشر لا يعدل، ولا يطبق.

وأن الأحكام العلمية تستند إلى العقل على حين تستند الأحكام الأخلاقية إلى الضمير. فلا تخضع لإشراف الفكر.

وأن الأحكام العلمية تعتمد على مبدأ السببية، أي إعتماد كل ظاهرة على الأخرى. أما الأخلاقية فتعتمد على مبدأ الغائية، أي تستمد وجودها من مثل أعلى هو غاية لها.

وأن الأحكام الأخلاقية إنما كانت كذلك لأنها ليست علمية، حيث إنها تتصل بالمعايير والقيم والمثل العليا لا بالحقائق والوقائع، فهي تبحث فيما ينبغي أن يكون **ought to**، لا بما هو واقع **what is**.

وأن الأحكام العلمية تقرر الوقائع في تسلسلها زمانيًا وإرتباطها مكانيًا، فمعرفة إحداها يفيد في هدايتنا إلى الوقائع الأخرى وضبطها. أما الأحكام الأخلاقية فإنها تتعلق بالأفعال التي لا تزال في طريقها إلى الأداء، وأن «معناها» يوجد فيما بعد وذلك بواسطة الحكم، ولأجل ذلك من المفروض أن الحكم الأخلاقي يسمو على كل شيء في الخبرة.

وأن الحرية ملازمة للأمور الأخلاقية بحيث لا يمكن إجراء أي ضبط فكري.

وأن الحكم الأخلاقي لا يقوم على وقائع موضوعية بل على الإختيار التعسفي أو الإرادة التحكمية، تلك الإرادة التي تعبر عنها بضرب من الموافقة أو العزوف.

فإذا لخصنا هذه الإعتراضات في صيغة منطقية واحدة قلنا إن الهوة بين ما هو علمي وما هو أخلاقي ترتد إلى قضية لها نقيضتان، وهما التمييز بين العام وبين الفردي، أو بين الفكري وبين العملي. فالقضايا العلمية تشير إلى شروط تطورية وإلى علاقات لها القدرة أن تصاغ موضوعيًا. والأخلاقية ترجع إلى فعل فردي يعلو بطبيعته على الصيغة الموضوعية.

وأساس هذا التمييز أن الحكم العلمي كلي **universal**، ومن ثم فهو فرضي أو شرطي، وهو لذلك عاجز عن التعلق بالأفعال. أما الأحكام الأخلاقية فإنها واجبة **categorical**، فهي فردية ومن ثم تتعلق بالأفعال.

يقرر الحكم العلمي أنه حينما يوجد ظرف أو بعض الظروف يوجد كذلك ظرف

خاص آخر أو بعض الظروف الأخرى.

ويقرر الحكم الأخلاقي أن هذه الغاية لها قيمة واجبة، ولذلك يمكن تحقيقها دون الرجوع لوقائع أو شروط سابقة.

يقرر الحكم العلمي إرتباطًا بين الشروط، ويقرر الأخلاقي أن الفكرة غير مشروطة ولها أن تتحقق.

ولنا أن نتساءل الآن أولًا: هل صحيح أن الحكم العلمي يبحث في مضمونات لها بذاتها طبيعة عامة؟ وثانيًا: هل صحيح أن محاولة تنظيم الحكم الأخلاقي بواسطة الصياغة الفكرية يهدم القيمة الأخلاقية أو ينتقص من شأنها؟

وجواب ديوي هو أن للأحكام العلمية نفس خصائص الأحكام الأخلاقية، لأنها أولًا ترجع إلى حالات فردية، وثانيًا إلى أفعال. أي أن الحكم المنطقي واحد في الحالتين على السواء. ما دام النموذج المنطقي للأحكام العلمية يدخل في حسابه الفردية والفعل.

ومن جهة أخرى تحتاج الأحكام الأخلاقية في ضبطها إلى قضايا جامعة generie، أي التي تقرر رابطة بين الشروط الداخلة ولها صورة موضوعية عامة. كما أنه في الإمكان توجيه البحث للوصول إلى مثل هذه الكليات العامة.

إن الغرض الذي يهدف إليه العلم هو بلوغ القانون الذي يكون كاملًا كلما أتخذ صورة المعادلة أو على الأقل صيغة الدوام في العلاقات أو الترتيب. ومن الواضح أن أي قانون سواء صيغ في هيئة معادلة أو ترتيب فإنه لا يحمل بذاته حقيقة فردية، بل إرتباطًا خاصًا لشروط معينة. ولكن كيف يصل العلم إلى بلوغ صيغ لها صورة العموم، وماذا يعمل العلم بها بعد بلوغها؟

تفخر العلوم الحديثة بأنها ذات صفة تجريبية، سواء من جهة أصلها الناشئ من التجارب المحسوسة، أو من جهة إختبار قوانينها وكلياتها بالرجوع إلى تطبيقها على التجارب المحسوسة. وهذا دليل على أن القضايا الجامعة تشغل مركزًا متوسطًا، وأنها

قناطر نعبر بها من تجربة محسوسة إلى تجربة أخرى. ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت القوانين العلمية مجردات فكرية تمتحن بمقدار تماسكها في ذاتها وفيما بينها، ونكون بذلك قد رجعنا إلى فكرة العالم في العصر الوسيط.

وفضلًا عن ذلك فلو كانت قضايا العلوم الطبيعية والبيولوجية مطلقة فإنها تكون عديمة النفع من الناحية العملية، لأنها تعجز عن التطبيق ما دامت منعزلة عن الإتصال الفكري بالحالات الفردية التي نريد أن نطبق عليها.

والآن وقد وجد ديوي بين طبيعة الحكم العلمي والأخلاقي، وأنهما على حد سواء ينشدان العام ويرجعان إلى الخاص، وأنهما معًا ينبعان من الحالات الفردية ويتطوران إلى كليات عامة ثم يعودان في التطبيق إلى حالات فردية، يبين أن العلوم الطبيعية لها «مقولات» تخصها بالضرورة مثل وحدات المكان والزمان والكتلة والطاقة وغير ذلك. وهذه المقولات تعرف لنا الشروط التي تعمل فيها الأحكام العلمية. كذلك مواقف السلوك لها «مقولات» تعد منها بمثابة الأدوات الضرورية لحل هذه المواقف. فأنت تجد المناقشات الأخلاقية زاخرة بمثل هذه الإصطلاحات كالطبيعي والروحاني. الحسي والمثالي. المعيار والحق، الإلتزام والواجب، الحرية والمسئولية وغير ذلك. ولو أننا أتخذنا مثل هذه المقولات كالحرية والحق والواجب والمسئولية والجزاء لا على أنها مصطلحات جاهزة منعزلة، صحيحة في ذاتها أو غير صحيحة، بل أتخذناها على أنها أدوات نافعة في الوصول بالمواقف العملية إلى نتائجها، لأمكن الإرتفاع بالأمور العملية في السلوك إلى مرتبة علمية. «وإنما يتيسر ذلك بالرجوع إلى الموقف الذي منه تنبع المقولات وتؤدي وظيفتها، وهذا الرجوع هو الذي يمدنا بأساس قيمتها وأثرها»[(١)].

هذا هو الجانب المنطقي من القضايا العملية، ولننظر الآن في جانبها الأخلاقي. وإنما قدمنا الحديث عن منطق التقدير، لأن فلسفة ديوي منهج وطريقة قبل أن تكون مذهبًا ونظامًا. وهو نفسه ينص على ذلك في فصل من كتابه «البحث عن اليقين»

---

(1)Probemls of Men, p. 234.

بعنوان «سلطان المنهج»[(١)] The Supremacy of Method. ويصور جوزيف راتنر فلسفة ديوي في ثلاث دوائر متداخلة، الأولى هي التفكير التأملي أو المنطق أو ما يسميه ديوي فيما بعد البحث؛ والدائرة الثانية المحيطة بها أنواع النشاط الإنساني العملي أو النفعي أو الجمالي أو الديني أو الأخلاقي الاجتماعي؛ والثالثة المحيطة بهما هي العالم الحضاري الإجتماعي، أو المجتمع من جهة هيئة نظمه. والفلسفة هي الصلة بين هذه الميادين الثلاثة بين المنطق، والخبرة الإنسانية، والحضارة البشرية[(٢)].

وسنكتفي بتطبيق منهج ديوي في البحث على الأخلاق.

(١) أنظر الفصل الذي كتبه هنري ستيوارت عن نظرية ديوي الأخلاقية في كتاب شيلب ص ٢٩٣ - ٣٣٣. وأنظر كتاب البحث عن اليقين.

(2)in Schilpp - p. 49 – 50.

الأخلاقي

المشكلة الأخلاقية

الأخلاقيات تاج مذهب الفيلسوف. وقديمًا جعل أفلاطون الخير مثال المثل، وكانت محاضراته في الخير أروع ما سمعه تلاميذه. وظل كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس دستور الحياة الفاضلة الذي أتبعه المشاءون من أتباع أرسطو، وأثر في علم الأخلاق عند فلاسفة المسلمين أثرًا كبيرًا. ودارت فلسفة الأبيقوريين والرواقيين حول الأخلاق. وعلى الجملة ورثت الفلسفة النظريات الأخلاقية عن اليونان وسرت خلال العصر الوسيط في الشرق والغرب على حد سواء. وهي في أساسها ترفع من شأن الحياة الروحية وتحط من منزلة الجسد، وتفرض معايير أخلاقية تعد مثلًا عليا ينبغي على الإنسان أن يتسامى إليها. وأن سعادة المرء في تصفية النفس وتزكية العقل وفي حياة التأمل في العمل الخارجي. حقًا لم تحتقر الأبيقورية اللذة، ولكنها طلبت اللذة الحاضرة. فالخير عندهم فردي. أما أصحاب المنفعة من فلاسفة المدرسة الإنجليزية فقد جعلوا الخير والشر في المتعة الحسية، وأنزلوا الأخلاق من سموها إلى مرتبة دنيوية، ولكن حساب الخير عندهم الفلسفة الألمانية فإنها تقوم على الواجب الذي يفرض فرضًا على الفرد وينبغي أن يخضع له دون شذوذ. فهي أخلاق مثالية تذكر بالأخلاق اليونانية القديمة.

وتختلف الأخلاقيات عند ديوي عن سائر تلك النظريات.

فهي أولًا أخلاق إنسانية تنبع من صميم الحياة التي نعيشها على ظهر هذه الأرض، وليست أخلاقًا متعالية تفرض على الإنسان فرضًا.

وهي ثانيًا أخلاق إجتماعية لا تحصر السيرة الفاضلة في داخل الفرد بينه وبين نفسه، ولا تنبع من الذات، أو النفس، أو الضمير، أو العقل.

وهي ثالثًا أخلاق يمكن بحثها علميًا كما تبحث سائر العلوم الطبيعية، ويمكن ضبطها وتوجيهها كما تضبط العلوم.

وقد بدأ تفكير ديوي في الأخلاق في وقت مبكر صاحب تكوين نظريته في التربية. وأصدر سنة ١٩٠٨ مع الأستاذ تافتس كتاب «الأخلاق» الذي يحمل بذور مذهبه الأخلاقي. وينقسم الكتاب ثلاثة أقسام: الأول عرض تاريخي للمذاهب الأخلاقية، والثاني تأويلات نظرية، والثالث أبرز المشكلات الإجتماعية والإقتصادية المميزة للعصر الحاضر. وقد أفاد المنهج التاريخي في وضع المشكلة الأخلاقية في مكانها من الحضارة التي نشأت بين أحضانها، كما يسر علاج المشكلة علاجًا موضوعيًا. ويترتب على ذلك أن المشكلة الأخلاقية في العصر الحاضر إذا شئنا فهمها وحلها فينبغي أن توضع في إطار الحضارة الراهنة وما تقوم عليه من نظم إقتصادية وإجتماعية وثقافية. وأهم ظاهرة يمتاز بها العصر الحاضر هو تقدم العلوم الطبيعية، وتغير الحياة الإقتصادية والإجتماعية مما يقتضي تغير القواعد الأخلاقية تبعًا لذلك.

ولا تظهر المشكلة الأخلاقية إلا حين يتعرض الإنسان لموقف تتعارض فيه الغايات، ويحار المرء أيها يختار وأي الوسائل يتبعها لتحقيق ما يختاره من الغايات. أما حين يذعن المرء لغاية واحدة دون إعتبار للغايات الأخرى، فلا يسمى المسلك عندئذ أخلاقيًا. إنه كما يقول ديوي: «مسلك فني أكثر منه أمرًا أخلاقيًا. إنه ذوق ومهارة، وإيثار شخصي، وحكمة عملية، أو مسألة إقتصاد ومناسبة. فهناك طرق مختلفة كثيرة تؤدي إلى نتائج كثيرة، وإيثار هذا الطريق دون ذاك على أساس أن أي واحد منهما يؤدي بالفعل إلى الغاية، أمر فكري أو جمالي أو عملي أكثر منه أمرًا أخلاقيًا. فقد يحصل أن أوثر منظرًا بحريًا على منظر جبلي، وهذا ضرب من الإهتمام الجمالي. وقد أرغب في استخدام وقت المشي للتفكير وأجد الطريق الزراعي أبعد عن التلهي، وهذا أمر يرجع إلى الإقتصاد الفكري. أو أرى من الأفضل التريض بالذهاب إلى مجرى الماء، وهذه مسألة حكمة أو لياقة أو حكمة عملية. دع أي غاية من هذه الغايات الجمالية أو الفكرية أو الصحية تقوم وحدها تجد أنها صالحة وفي موضعها. ولكن المشكلة الأخلاقية

لا تظهر»[1].

وإنما تظهر المشكلة الأخلاقية حين تتعارض قيمة غاية مع قيمة غاية أخرى، وحين نشعر بهذا التعارض شعورًا يستدعي ضروبًا مختلفة من الإهتمام والإيثار، وصراعًا في الميول والأفعال، وعندئذ يوجد حقًا «الموقف الأخلاقي». وهذا يستدعي إيثار غاية على أخرى، وتصبح المشكلة مشكلة قيمة. ما هي طبيعة القيم والمرغوب فيه، وما لابد للفرد منا أن يحكم به. هذه هي في جوهرها المشكلة الأخلاقية. السلوك الذي يتجه نحو الأجدر طبقًا لأحكام قيمية حيث تكون القيم موضع النظر متعارضة تعارضًا يحتاج إلى نظر وإيثار.

وقد نحل هذا الموقف طبَقا لما تمليه علينا الدوافع الحيوانية، وعندئذ لا يكون الحل أخلاقيًا، ولا يسمى صاحبه رجلًا فاضلًا. وإنما الرجل الفاضل هو الذي ينظر في «الميزان» الذي يزن به الأعمال أحسنة هي أم قبيحة، ولا يكفي أن يكون سلوكه موافقًا لميزان معروف، بل لا بد من إمتحان هذه الموازين. ونحن يكون سلوكه موافقًا لميزان معروف، بل لا بد من إمتحان هذه الموازين. ونحن نسمي الرجل فاضلًا حين يتحلى بالفضائل الذهبية المشهورة وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. وينظر ديوي إلى هذه الأربعة من وجهة مذهبه، أي من جهة الموقف الأخلاقي، فهي كلها مظاهر مختلفة لموقف واحد كلي، وفي الوقت نفسه ليست أي فضيلة قائمة بذاتها، بل هي مناهج تتجه بالمرء نحو السلوك، فصاحب القلب الصادق والإهتمام الشامل يتصف بالعدالة والمحبة، وصاحب النشاط الدائم يتصف بالشجاعة والعزم والقوة، ومن يهتم بالخير كان حكيمًا، والعفة طلب اللذة غير ممتزجة بشيء آخر. فهي فضائل تتصل بالطريقة أكثر مما تتعلق بالموضوع[2]».

---

(1)Ethics, p. 206,

(2)in Schilpp, Henry Stuart, Dewey's Ethical Theory, p. 312 - 314.

الأخلاق والبيئة الإجتماعية

ثم أصدر ديوي بعد الحرب الكبرى الأولى عدة كتب تمثل مرحلة جديدة من مراحل تطوره، منها كتاب «تجديد في الفلسفة» عقد فيه فصلًا عن التجديد في الأخلاق، وطالب فيه بالرجوع إلى المواقف الفعلية الفردية لا إلى سلطة عليا عند النظر في الأخلاق، لأن كل موقف أخلاقي فذ في بابه. وكل خير فهو خاص بموقف معين، فلا «مناص من العمل على إستكشاف الخير اللازم لهذا الموقف المعين وإبرازه والحصول عليه على أساس ذلك النقص الذي يراد سده، ومصدر الشر الذي يراد علاجه»[(١)].

وطالب بعدم الفصل بين ما هو طبيعي وما هو أخلاقي، إذ من الممكن أن يطبق المنطق التجريبي على الأخلاق كما يطبق على العلوم الطبيعية. «وإذا ما طبق المنطق التجريبي على الأمور الأخلاقية جعل خيرية كل صفة يقال عنها إنها خير تقدر بحسب ما تؤدي إليه من تحسن في أحوال الأدواء والشرور التي يعانيها الناس في الوقت الحاضر»[(٢)].

وطالب بأن يكون النمو هو الغاية التي ننشدها من الأخلاق، والمقصود من النمو التحسن والتقدم. لا تكون «الصحة» مثلًا من حيث هي غاية ثانية مقررة تقريرًا نهائيًا هي الخير والهدف، بل الخير والهدف هما التحسن المنشود في الصحة، وهو عملية متصلة مستمرة.

وطالب بتهذيب الأخلاق عن طريق التربية، لأن عملية التربية والعملية الأخلاقية شيء واحد.

وفي سنة ١٩٢٢ أصدر كتاب «الطبيعة البشرية والسلوك» وجعل له عنوانًا فرعيًا هو «مقدمة إلى علم النفس الإجتماعي». نظر فيه إلى الأخلاق من جهة الصلة بين الطبيعة البشرية وبين البيئة.

---

(١) تجديد في الفلسفة ص ٢٧٨ – ٢٧٩.

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٤.

فقد درج الناس على النظر إلى الطبيعة البشرية بعين الشك والخوف والشر، وذهبوا إلى أن مهمة الأخلاق تهذيبها وتعديلها والسمو بها. وورث الناس منذ القدم الأسطورة القائلة بأن الطبيعة البشرية شر، وأن واجب الأخلاق كبح جماحها، وضبطها، والرقابة عليها. وكثيرًا ما تثور الطبيعة البشرية فلا تستسلم بسهولة للإنقياد، بل تقاوم، ولا تخضع للسيطرة. وفرضت قواعد غريبة عن هذه الطبيعة، مع أن غاياتها وتنظيماتها ليست في الواقع إلا ثمرة للطبيعة البشرية. حقًا ظهر بعض المفكرين في القرن الثامن عشر أمثال روسو، وذهبوا إلى أن الإنسان خير بالطبع، وأنه ولد حرًا ولكنه منذ أن يولد يقيد بالأغلال في كل مكان، إلا أن مذهبه يجعل الفرد مستقلًا بنفسه منعزلًا عن غيره[(١)]، مما يخالف مذهب ديوي الذي يجعل الفرد في أساسه إجتماعيًا، ويجعل الأخلاق إجتماعية.

هذه القواعد الأخلاقية التي تتسامى على الطبيعة البشرية وتحط من شأنها وتتجاهلها إما أن يكون مصيرها الإنتحار، وإما أن تدخل مع هذه الطبيعة في صراع مستمر.

ونحن إذا رجعنا إلى مصدر الضوابط الأخلاقية رأينا أنها ترجع إلى الآباء والكهنة والرؤساء والحكام يفرضونها فرضًا على الصغار والعامة، حتى يضمنوا طاعة الصبيان وخضوع العامة. فالطفل الحسن الخلق هو الذي لا يكون مصدر متاعب لآبائه، فإذا كانت فيه شقاوة كانت طبيعته شريرة، أو كما يقول المثل العامي عندنا «راكبه عفريت». والطيبون من الناس هم الذين ينفذون ما يؤمرون به، فإن تمردوا كان ذلك دليلًا على عيب في طبيعتهم.

وأتخذ أصحاب السلطان من قواعد الأخلاق عاملًا من عوامل السيطرة على الطبقات، وأنقسمت الطبقات الإجتماعية منازل، إلى سادة وعبيد. ورضي العامة بالخضوع لهذه الأخلاق لجهلهم بالطبيعة البشرية وكان ذلك علة في إزدرائهم لها. أضف

---

(1)Ethics, p. 221.

إلى ذلك الجهل بالأمور الطبيعية والحيوية. وحين هوت السلطة الإجتماعية التي كانت تقبض على مقاليد الأمور صحب ذلك إهتمام بالنظر في أحوال الإنسان نظرًا علميًا ومعرفة القوى التي تدفعه إلى السلوك. غير أن علمنا بالنفس الإنسانية لا يزال بالنسبة إلى ما بلغته العلوم الطبيعية من تقدم في طور أولي. وحين يتقدم علم النفس وعلم الإجتماع ويبلغان مرتبة علمية شبيهة بما أنتهت إليه العلوم الطبيعية، فلا ريب أن يصحب ذلك تغير جوهري في علم الأخلاق لإرتباطه إرتباطًا وثيقًا بالطبيعة البشرية.

وقد كان لمذهب التطور أثر عظيم على الأخلاق، غير أن تفسير هذا المذهب في ضوء الأفكار القديمة أنحرف به عن جادة الصواب، إذ ظن بعض المفكرين أن مذهب التطور يعني إخضاع التغير الحاضر إخضاعًا كاملًا لهدف مستقبل. وحقيقة المذهب أنه يعني أتصال التغير، وأن هذا التغير قد يتخذ صورة النمو الحاضر بما فيه من تعقيد وتفاعل. وهناك مراحل تتقلب على التغير، ولكن أعظمها أثرًا ودلالة ليست تلك المراحل التي تقف عند حد الثبات، بل في تلك الأزمات التي تنهار فيها المراحل الثابتة بحكم العادة لتفسح المجال لقوى جديدة لم يسبق لها العمل أي في أوقات التجديد والتحول إلى تيار جديد. وتتصل فكرة التطور بالنمو المتصل، وبالتقدم. والفلسفة التي تأخذ بالتقدم تدين في الوقت نفسه بالتفاؤل، والتفاؤل يفسح المجال للأمل، ويفتح آفاقًا جديدة، ويخلق أهدافًا جديدة، ويبعث النشاط في جهود جديدة»[1].

إن ثبات الأهداف التي نسعى إليها يفضي إلى فقدان الأمل حين نصل إلى الهدف، وإلى تثبيط الهمة والقعود عن العمل. والأخلاق ثمرة العمل، والإنسان بإعتبار أنه كائن طبيعي كغيره من الكائنات ينمو ويتطور ويتقدم ويتغير. ولكن هناك فرقًا بين ما هو طبيعي وما هو أخلاقي. فالطبيعي يتعلق بما حدث وكيف حدث. والتغيير الذي يحدث للأمور الطبيعية يتم بتغيير الظروف المحيطة بها. وكذلك الحال في الأمور الأخلاقية، لكنها تتعلق بالمستقبل لا بما حدث في الماضي. والمشكلة الأخلاقية تقوم في كيفية

(1)Human Nature and Conduct, pp. 284-288.

تعديل الظروف التي تؤثر الآن في النتائج المستقبلة. وإذا شئنا أن نغير خلق شخص ما أو نحول إرادته، فعلينا أن نبدل الظروف الموضوعية التي تتدخل في تكوين عاداته وخلقه((١)). وبهذا يمكن أن تصبح الأخلاق علمية ما دامت تخضع لقياس موضوعي حين نقيس هذه الظروف الموضوعية، وما دمنا نستطيع تغييرها كما نصنع الظواهر الطبيعية ونركبها.

وبهذا تصبح الأخلاق هي وسائل ضروب الميادين الأخرى التي خضعت للمعرفة العلمية طبيعية، فلا يعيش الناس في عالمين منفصلين أحدهما العالم المثالي الأخلاقي والآخر العالم الواقعي الطبيعي. وقد أدى ذلك الإنفصال إلى نتائج كثيرة على رأسها النفاق والرضا. أما الرضا فهو الوقوف من العمل موقفًا سلبيًا، ويصحبه أخلاق سلبية، أبرز صورها الستر، والستر إختفاء الأضواء عن الشخص فلا يقع عليه لوم من المجتمع مما يدل على أنه لم يرتكب وزرًا، أو يفعل شرًا. وأيسر سبيل إلى تجنب اللوم أن يفعل المرء كما يفعل معظم الناس، وما تعارفوا عليه. وأخلاق العرف زاخرة بالمساوئ، وتدفع إلى ضرب من التوافق لا يحس فيه المرء بطعم الأعمال الأخلاقية بمعنى الكلمة. أو قل إن أعماله لا أخلاقية ما دامت شخصيته لم تظهر على مسرح العمل بشكل إيجابي. أما الذين لا تطاوعهم طبيعتهم على الرضا والتسليم والموافقة، فإنهم يتوافقون في العلانية، ويزهدون أمام الناس، ويتظاهرون بالتقوى والصلاح، ثم يعوضون الزهد بالإنغماس في اللذات والشهوات إلى حد يبلغ الإنحراف، وهذا هو النفاق.

من طبيعة الإنسان أن يحل مواقفه على أي نحو ليتيسر له العيش في هذه الحياة. ولا بد له أن يحكم على أفعاله وأن يهتدي في سلوكه بما يعتقد أنه «الخير» أي بما هو أفضل، بعد التمييز بين الحسن والقبيح. وكانت معظم الأخلاقيات القديمة إما أخلاقيات هروب من عالم الواقع إلى عالم المثال، فيتعذب بعض الناس من هذا التعارض ويعجزون عن التوفيق بينهما، وينافق البعض الآخر فيتظاهرون بالفضيلة المثالية

---

(١) المرجع السابق ص ١٩.

وينغمسون بينهم وبين أنفسهم في الرذائل، ويعيش البعض الثالث في عالم من الزهد ويهتمون بتنقية أنفسهم وتصفيتها ويهملون بذلك الحياة الدنيا. وإما أخلاقيات لذة وإنغماس في عالم الواقع، ويزعمون أن حرية المرء في تحقيق شهواته. على الجملة أتجهت الأخلاق نحو حياة باطنة داخلية، وقطعت الصلة بالخارج، ونظرت إلى النية، وإلى حرية الإرادة، وإلى نقد الضمير. ومن ثم قامت المباحث الميتافيزيقية حول طبيعة الحرية والسبل المؤدية إلى تحقيقها، وهذا نتيجة الفصل في الأخلاق إلى عالمين، وإلى دفع الأخلاق نحو حياة باطنة بدلًا من ظهورها في ضوء النهار. وليست الحرية أمرًا متصلًا بالأخلاق على النحو الذي يذهبون إليه، بل في الفكر والإجتماع والسياسة والإقتصاد والدين. وعندئذ يجد الإنسان نفسه في عالم مفتوح لا محصورًا في مجال الضمير.

وقد ظهرت مدرستان للإصلاح الإجتماعي إحداهما تقول بأن الأخلاق تنبع من الباطن، وأننا إذا شئنا تغيير النظم الإنسانية فيجب أن نعتمد على تطهير النفس وتصفية القلب. والأخرى تقول بأن الإنسان ثمرة البيئة، وأن تغير النظم يؤدي إلى تغير الطبيعة الإنسانية. أما مذهب ديوي فيقول بأن السلوك تفاعل بين الإنسان والبيئة، بين ما هو طبيعي وما هو إجتماعي. فهناك قوى داخل الإنسان وقوى خارجية عنه، والخير في التلاؤم البصير بين الجانبين. والمقصود بالتلاؤم البصير تدخل الرؤية **deliberation** في توجيه السلوك.

وليست الرؤية حساب الأفعال من جهة ما تؤدي إليه من مكسب وخسارة في المستقبل كما يزعم أصحاب مذهب المنفعة. «ومن الواضح تباين هذه الفكرة مع الواقع. إذ ليست وظيفة الروية أن تؤدي إلى الفعل بإبراز أقصى نفع يمكن الحصول عليه، بل وظيفتها حل مشكلات العمل الراهن. وأن تعيد إليه الاتصال. وترد له الإنسجام، وأن تستخدم الدوافع الضائعة وتوجه العادات نحو الطريق الصحيح. ولتحقيق هذه الغاية تنقطع الروية إلى ملاحظة الشروط الراهنة وتذكر المواقف السابقة.

تبدأ الروية من موقف مضطرب وتنتهي بإختيار مسلك للعمل تشق طريقها فيه...»[(١)]

ويستمر ديوي في نقد النظرية الحسابية **calculative theory** في الأخلاق، وبخاصة في الروية، ويرد الأمر إلى الإستجابة الطبيعية للبيئة فيقول: «أول حقيقة أن الإنسان كائن يستجيب في أفعاله لمؤثرات البيئة، وتتعقد هذه الحقيقة عند الروية ولكنها لا تلقي بكل تأكيد. ونحن نستمر في الإستجابة للشيء يعرض في الخيال كما نستجيب للأشياء التي تعرض للمشاهدة. والوليد لا يتحرك نحو ثدي أمه بسبب ترجيح حساب مرايا الدفء والغذاء على آلام المجهود. ولا يبحث المعدم عن الذهب، أو يسعى المهندس لرسم الخطط أو الطبيب لبلوغ الشفاء بسبب حساب المزايا والمساوئ»

الروية نظر في الحاضر للبحث في أحسن الطرق التي يسلكها المرء، وهذا النظر في الحاضر يؤدي بلا ريب إلى نتائج في المستقبل. والنظر في الأحسن، والأفضل، والأجدر، والأليق، والأوفق، وما شئت من صيغ التفضيل، يحتاج إلى حكم على قيمة. وبذلك ترتد نظرية ديوي الأخلاقية، وجوهرها الروية والإختيار في المواقف المعقدة العملية، إلى نظرية في القيمة، لا من حيث إنها إستجابة لرغبات شخصية، بل من جهة أنها أحكام موضوعية يمكن أن ترتفع إلى مرتبة الأحكام العلمية. ويصوغ قضيته عن القيمة فيما يلي: «أحكام القيمة أحكام عن شروط موضوعات الخبرة ونتائجها؛ أحكام عما ينبغي أن ينظم تكوين رغباتنا وعواطفنا وملذاتنا»[(٢)].

فالأفعال التي نروى فيها، أو السلوك الذي يتدخل فيه الإختيار التأملي، هو الأخلاقي بمعنى الكلمة، إذ عندئذ نستعرض الأحسن والأقبح. وعندما نفكر في الحسن والقبيح، والأحسن والأقبح، فنحن ننشد «الخير»، والأحسن **the better** ليس أفضل من الخير **the good**، وإنما الأحسن هو الخير الذي نكشف عنه. والفاضل والأفضل طريقان للعمل الإيجابي عندما نواجه موقفًا نحار في حله. والأقبح أو الشر خير

(1)Hunran Nature and Conduct, pp. 199-200.

(2)Quest for Certainty, p. 252.

منبوذ، وإلى أن ننبذه فهو خير ينافس خيرًا آخر. وبعد أن ننبذه لا يبرز كخير أقل من خير، بل كأسوأ جانب في الموقف[(1)].

بعبارة أخرى ليس ثمة خير مطلق، ولا شر مطلق، بل هناك مواقف، وكل موقف يمتاز بخيرية لا تشبه أي موقف آخر، إذ لا يوجد خير يعد نسخة طبق الأصل من خير آخر. «فالخير فريد في الطريقة نفسها التي يعرض بها، لأنه العزم على حل موقف متميز معقد تتنافس فيه العادات والدوافع، تنافسًا لا يتكرر أبدًا بشكل واحد وإنما يمكن أن يتكرر الخير نفسه مرتين بالعادة الجامدة التي تبلغ حد الثبات. وفي مثل هذا الروتين الجامد لا يوجد شعور ألبتة لا بالخير ولا بالشر»[(2)].

إننا نعيش في عالم متحرك، متغير، لا تتلاءم معه العادات الجامدة. تغيرت النظم الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، وأصبح التصنيع القائم على النتائج العلمية وسيلة تحسين الأحوال المعيشية، فلم يعد يصلح أن يفكر المرء في ضوء العادات المتوارثة أو العرف السائد، بل لا بد له أن يستخدم عقله وتفكيره في إجراء هذا التطور والتقدم والتحسين والنمو. فالحضارة الراهنة ثمرة العلم الحديث، والعلم نتيجة إستخدام العقل في معرفة الطبيعة والسيطرة عليها. والعلم نفسه إنساني، ويخضع للتقييم، لأن العالم يختار الوقائع ويحدد الملاحظات والتجارب ويؤثر فرضًا على آخر، ويوجه البحث العلمي كله وجهة خاصة يستفيد منها. والأمر كذلك في الضمير الإنساني، وهو محور الأخلاق، فإنه ينشأ في الحضارة الراهنة ويعد إنعكاسًا للنظم الخارجية في داخل الفرد. فمنذ نشأة الطفل يتعرف ويستجيب لما عليه أهله والمجتمع الذي يعيش فيه، يشجعونه بالإستحسان ويثبطونه بالإستهجان وكلما نما وجد أحكامًا من المجتمع على أعماله، هذا حسن وهذا قبيح. فالأصل في الإستحسان والإستقباح هي الأعمال التي تعرض على المجتمع. وفي إستطاعتنا أن نتنبأ بما سوف يفعله غيرنا، «وهذا التنبؤ هو بداية الحكم على العمل. فنحن نعرف «معهم»، وهذا دليل وجود الضمير، كأن مجلسًا قد أنعقد في

---

(1)Human Nature, p. 278.

(2)Human Nature, p. 211.

داخل صدورنا لمناقشة الأفعال المقترحة والمؤداة وإستحسانها أو إستهجانها، وبذلك ينتقل المجتمع الموجود في الخارج ليصبح محكمة تنصب في قلوبنا»([1]).

بهذا التفسير الذي يرد فيه ديوي أصل الضمير إلى المجتمع يجعل الأخلاق إجتماعية. فاللياقة بداية المسئولية، إذ نحاسب من غيرنا على نتائج أفعالنا، لأنهم يطبقون ما يحبونه ويبغضونه من هذه النتائج علينا. ويعد المجتمع الفرد مسئولًا عما فعله ليكون مسئولًا عما سوف يفعله. وحيث كانت الأحكام الأخلاقية والمسئولية الأخلاقية ناشئين من البيئة الإجتماعية فهذا دليل على أن جميع الأخلاق إجتماعية. ويكفي في بيان ذلك أن ننظر في أثر العرف على العادة، وفي أثر العادة على الفكر.

ولما كانت الأخلاق متحققة في المواقف والأعمال، وكانت أعمال المرء غير منعزلة عن المجتمع، كانت علاقاته مع غيره من الناس بالتعاون وإياهم عظيمة الأثر في إتاحة فرص العمل والوسائل التي ننتهز بها هذه الفرص. خذ مثلًا طلب المال والظفر بالقوة الإقتصادية والسعي وراءهما تجد أن المال نظام إجتماعى، والملك عرف قانوني، والفرص الإقتصادية تعتمد على حالة المجتمع، والأشياء التي نطلبها والمرات التي نحصل عليها إنما هي كذلك بسبب ما يضفيه عليها المجتمع من مدح ومنزلة ومنافسة وسلطان. وإذا كان من المشهور أن طلب المال شر فذلك بسبب الطريقة التي نعالج بها هذه الأمور الإجتماعية لا بسبب أن جامع المال قد أنفصل عن المجتمع وأصبح ذاتًا مستقلة عنه.

فالأخلاق ظاهرة إجتماعية، وهي من باب الواقع لا من باب ما «ينبغي أن يكون»([2]). ويترتب على هذا المبدأ أننا إذا شئنا تحسين الأخلاق فعلينا أن نعدل النظم الإجتماعية وأن نحسن تربية الفرد. وفي ذلك يقول ديوي: «إذا كانت موازين الأخلاق منحطة فذلك ناشئ من نقص التربية التي يتلقاها الفرد في تفاعله مع بيئته

---

(1)Human Nature, p. 315,

(2)Huran Naturs, p. 319

الإجتماعية»[(١)].

لقد بدأنا بالكلام عن ديوي المربي، الذي يجعل الفلسفة مذهبًا في التربية، وأنتهى بنا الأمر إلى الكلام عن ديوي الأخلاقي الذي يجعل الخير وهو غاية ما يسعى إليه الإنسان وتاج الفلسفة كلها ثمرة من ثمارها.

وكنا نود أن نفرد لديوي العالم النفسي، والفيلسوف الديني، والجمالي، والإجتماعي... فصولًا برأسها، لولا ضيق المقام، فرأينا أن تقتصر الخاتمة على خلاصة رأيه في الدين وفي الفن والجمال.

خاتمة

نحسب أن أحدًا من الفلاسفة لم يلق من التقدير في أثناء حياته ما لقي جون ديوي، الذي حين أحتفل بمرور سبعين عامًا على مولده أحتشدت الأقلام تلقي الأضواء على فلسفته. وكذلك حين أحتفل به وهو في سن التسعين، كتب أحد تلاميذه يقدم نصوصًا مختارة من مؤلفاته هو الأستاذ أروين إدمان، فتحدث عنه حديث الطالب الذي تلقى عليه العلم يقول: إنه كان في قاعة البحث **Seminar** ومعه براند بلانشارد فيلسوف بيل، وألبرت بارنس صاحب كتاب «الفن في التصوير» ذلك الكتاب الذي ينم في كل صفحة من صفحاته عن أثر ديوي، وغيرهم يحسون في ديوي «المعلم الصحيح، المعلم الذي لا يلقي بالنظريات الدجماطيقية، بل يساعد طلبته بالتعاون وإياهم على إخراج فروض جديدة وآراء جديدة وتنظيمها. كان ديوي آية في الأخذ بيد طلبته في طريق التفكير المستقل». إنه إذن صاحب مدرسة وتلاميذ، وهم السبب في ذيوع صيته وخلود ذكره، وإستمرار مذهبه[(٢)].

(١) المرجع السابق، في الصفحة نفسها.

(٢) يرجع الأستاذ جون باتل في كتابه عن الأسس الميتافيزيقه لفلسفة جون ديوي ص ١١٨ ذيوع مذهبه إلى امور ثلاثة هي:

ولم يكن ديوي صاحب مذهب مغلق بمقدار ما كان صاحب منهج يفتح له الآفاق، ويشق الطريق في عالم التغير. وترجع صعوبة فلسفته إلى محاولته إستخلاص الحقيقة من براثن هذا التغير الدائم والجريان المتصل. وقديمًا وصف هرقليطس بأنه «الغامض» لأنه فهم حقيقة العالم أنها التغير المتصل، فلم يفهم مذهبه على حقيقته أحد في زمانه. ولعل أصدق وصف يمكن أن يخلع على جون ديوي هو ذلك اللقب القديم الذي ألتصق بهرقليطس أي «الغامض». فهو غامض في تفكيره، لأنه يغوص في أعماق الفكر ويحس «بالخبرة» ولكن يصعب عليه أن يلبسها ثوبًا من الألفاظ. ومن أجل ذلك أستحدث مصطلحات جديدة، وكان يعدل عن بعضها إلى غيرها كلما تطور في التفكير. وفي ذلك يقول جون هرمان راندال، أحد تلاميذه البارزين: «الذين لا يحبون جون ديوي قد وجدوا جميعًا الحقيقة... أما ديوي فلم يجد الحقيقة... إنه لا يزال يبحث، يبحث عن حكمة أعظم. وهو يسمى هذا البحث «التجريبية»، وله ثقة عظيمة في العلماء ومناهجهم لأنهم يبحثون كذلك عن حقائق أكثر. ولقد أحس ديوي أخيرًا أن المحترفين من الفلاسفة لم يحسنوا فهم تصوره عن "الخبرة"، ورأى أنه من الأفضل أن يستبدل بها مصطلحًا آخر يستعيره من علماء الأنثروبولوجيا وهو الثقافة **culture**»[(١)].

ومن أجل ذلك كتب عن الحرية والثقافة مبينًا منزلة الحرية في الحضارة. ليس الإنسان فردًا منعزلًا ولكنه عضو في بيئة حضارية يتأثر بها ويؤثر فيها، وإذا كانت هذه الحضارة حية فإنها تتصف بصفات الحياة وعلى رأسها النمو. غير أن الحضارات تفقد ما فيها من حيوية حين تقف عن النمو، حين تجمد نظمها، بالعزلة وجمود الطبقات

١- أن فلاسفة مثل وليم جيمس لم يخلفوا أتباعًا، ولكن ديوي خلف تلاميذ كثيرين من أنصار المذهب الطبيعي والأداتي يشغلون مناصب التدريس بالجامعات.

٢- أن ديوي هو لسان المعلمين الناطق، الذين يعدونه معلم المعلمين.

٣- أنه ظل يكتب ويدافع عن فلسفته فترة طويلة من الزمن مما جعل مذهبه حيًا.

(١) في مجلة .Survey, October, ١٩٤٩ والثقافة إصطلاح حديث يؤخذ غالبًا بمعنى الحضارة.

الإجتماعية. وتتقدم الحضارة حين يعمل كل فرد في المجتمع بحريته مفكرًا فيما ينبغي أن تكون عليه صورة المستقبل، متعاونًا مع غيره من الأفراد، وينشأ من إحتكاك الفكر بالفكر قوة إجتماعية عظيمة تأخذ بيد المجتمع إلى الأمام.

وقد رأينا أن جانبًا من جوانب الفرد هو سلوكه الأخلاقي، ورأينا كيف رد ديوي المشكلة الأخلاقية إلى المجتمع، وإلى ما يسود فيه من نظم حضارية تصبغ الأخلاق صبغة معينة.

ويجمع الفرد في نفسه جوانب أخرى لا تقل أهمية وخطرًا عن الجانب الأخلاقي، منها النزعة الدينية والفنية، وهما نزعتان يمكن أن ننظر إليهما من جانب «الخبرة» أو من زاوية «الحضارة».

وينبغي أن يكون مفهومًا من أول الأمر أن ديوي لا يفصل في الفرد أي نشاط من ألوان النشاط السالفة الذكر، ولا عجب فهو واحدي في مذهبه، وهو الذي ظل ينادي بأن الإنسان كائن طبيعي لا يمتاز عن أي كائن آخر إلا بوجود وظائف زودته الطبيعة بها وعليه أن يفسح لها المجال لتأدية عملها، وعلى رأس هذه الوظائف العقل والخيال، وبهما تميز عن الحيوان. وسلوك الفرد منا موحد، فلا يكون تارة عالمًا، وتارة أخرى فاضلًا وثالثة إجتماعيًا، ورابعة متدينًا. وخامسة فنانًا إلى غير ذلك، ولكن سلوكه شيء واحد يصدر عن وجوده في المجتمع الذي يعيش فيه، وعما أكتسبه من علم، وتذوقه من جمال، وتدين به من صلة.

الدين والتدين

وكان لابد أن يتعرض ديوي للدين من خلال مذهبه الذي يصفه بعضهم بأنها «مذهب طبيعي[(١)]» **naturalism**، أو الدهرية كما سماها جمال الدين الأفغاني، فلا

(١) أنظر مثلًا مقالة سنتيانا في كتاب شيلب بعنوان

غرابة أن يهاجمه غلاة المتدينين، وبخاصة الذين يعتمدون في مذهبهم الديني على سلطة الكنيسة. ولذلك «حاربت الكاثوليكية دائما المذهب الطبيعي»[(١)].

يفرق ديوي بين الدين والتدين (**religion and the religious**)، فالدين قوة عليا غير منظورة، من قبيل الغيب، وما كان كذلك فلا سبيل لنا إلى معرفته، وإنما نعرف فقط أشخاصًا متدينين، لهم تجارب دينية، ويبدو في سلوكهم مظاهر خاصة من أداء شعائر وطقوس. أكثر من ذلك، ليس لنا الحق أن نقول «الدين» في صيغة المفرد، لأن الموجود في الواقع «أديان» كثيرة مختلفة.

والتدين ظاهرة اجتماعية خاضعة للثقافة أو الحضارة، فكل إنسان يولد في مجتمع له دين وله طقوس وكنيسة، ولا ينضم الفرد إلى الكنيسة، ولكنه يولد وينشأ في جماعة لها وحدتها الإجتماعية ونظمها وتقاليدها، ويرمز إليها ويحتفل بها في طقوس وعبادات وعقائد تصدر عن ديانة جماعية[(٢)]. وليست هذه الفكرة جديدة، ففي المأثور عن النبي ﷺ قوله إن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه. وقد جاء الإسلام ينعي على التقاليد ويدعو إلى النظر والتحرر. وكذلك فعل ديوي، فعنده أن الأديان مثقلة بميراث من الطقوس والعقائد وبخاصة الغيبية، ولكن تقدم العلوم في العصر الحاضر يهيئ الجو للتحرر من القديم. وقولنا «الله» إما أن يعني موجودًا خاصًا، وإما أنه يدل على «وحدة جميع الغايات المثالية التي تثير فينا الرغبة والعمل»[(٣)]. فالله يمثل توحيد القيم المثالية. ومن الواضح أن ديوي يرفض قبول فكرة الإله المنفصل عن العالم

Dewey's Naturalistic Metaphics وفيها يقول: «وفي الوقت نفسه هناك دافع آخر يسوق ديوي إلى المذهب الطبيعي، فهو اللسان الناطق المخلص لروح العمل والتجربة والصناعة الحديثة». ص ٢٤٥. وفي إستهلال كتاب «الخبرة والطبيعة» يصف ديوي فلسفته بأنها طبيعية.

(١) من مقال في مجلة **The Educational Forum**، نوفمبر ١٩٥٣، بقلم **David Holden**

(٢) **Common Faith, p.** ٦٠. ينبغي أن نلاحظ أن ديوي يتحدث عن الدين المسيحي بوجه خاص، لا عن الأديان عامة، فالمسيحية تقوم على دعائم ثلاث هي الإيمان والطقوس والكنيسة. أما الإسلام فيقوم على دعامتين فقط هما الإيمان والطقوس، أو الإعتقادات والعبادات.

(٣) المرجع السابق ص ٤٢، ٤٣

ما دام يرفض جميع الثنائيات، ولكنه يقبل فكرة الإله بإعتبار أنه المثل العليا الذاتية للخبرة الإنسانية والمستمدة منها. وعنده أن التجربة الدينية حقيقة واقعة، وأنها تعيد للنفس الأمن والسلام. والتجربة الدينية مستمدة من ثقافة المرء ومن جملة العقائد التي تلقاها. وليس ما يدعو إلى إنكار التجارب الدينية المتطرفة والتي تعرف بالتصوف، فهي أحداث طبيعية لا شذوذ فيها وتقع عند بعض الناس في أوقات معينة منتظمة كجزء من تيار الخبرة.

أما الدين الذي يدعو إليه ديوي فهو دين طبيعي، دين الإنسانية. وقد كان ديوي إنسانيًا بكل معنى الكلمة، وفلسفته إنسانية تشبه ما كان يدعو إليه شلر، ولذلك سلكهما وليم جيمس في سلك واحد ووصف مذهبهما «بالإنساني» عندما تكلم عن برجماتية ديوي حين كان في شيكاغو. وأنظر إلى ديوي بختم كتابه «إيمان مشترك» حيث يقول: «نحن الذين نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضي السحيق، وهي إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة. إن الأمور العزيزة علينا في الحضارة ليست من صنع أيدينا، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة، والتي تكون حلقة من حلقاتها. ومهمتنا هي مسئولية حفظ تراث القيم الذي تلقيناه، ونقله وتعديله ونشره، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عودًا وأكثر أمنًا وأيسر تناولًا وأعظم إنتشارًا مما تلقيناه. وفي هذا تقوم جميع العناصر لإيمان ديني لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس. وقد كان مثل هذا الإيمان في صميم القلوب الإيمان المشترك لبني الإنسان. ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان المشترك من السر إلى العلن ويتخذ سبيله إلى التحقيق».

إله واحد، ودين واحد، وإيمان مشترك، يتطور مع تطور الحياة. ولن يكون هذا التغيير في الدين مضرًا، لأن التغيير يوضح مثلنا العليا ويجعلها أبعد من الوهم والخيال، ويحررنا من عبء التفكير في المثل الدينية كأنها شيء ثابت لا قوة له ولا نمو»[(١)].

(١) المرجع السابق ص ٥٧.

وهذه الأفكار ليست جديدة علينا في الشرق، لأن الإسلام هو دين الإنسانية، وهو الدين العام الذي يفسح المجال للتطور والنمو ويدعو إلى النظر العقلي وإلى التأمل والتفكر. وهو يمثل التطور الذي بلغته الأديان السابقة، ويجمعها في دين واحد، كما قال تعالى: «إن الدين عند الله الإسلام». غير أن الإسلام كما أنه دين إنساني فهو أولًا دين إلهي سماوي، ولا بد أن يؤمن المتدين به بالغيب. أما ديوي فالدين عنده إنساني وليس إلهيًا أو مؤلهًا(١). ويبدو أن هذه النظرة الإنسانية غير التأليهية للدين هي نظرة بعض البرجماتيين، ولعلها ترجع إلى طبيعة المنهج. ومع ذلك فهناك من كبار البرجماتيين من أخضع المنهج البرجماتي للنظرة التأليهية في الدين، وعلى رأس هؤلاء وليم جيمس.

التجربة الجمالية

يعالج ديوى التجربة الجمالية كما عالج التجربة الدينية، فهما على السواء نابعان من أتصال النفس الإنسانية بالعالم الخارجي. ففي حالة الشعور الجمالي، أو الشعور الديني «نكون كما لو كنا قد دخلنا عالمًا وراء هذا العالم، وما هو إلا الحقيقة لعالمنا الذي نعيش فيه وتجرى فيه خبراتنا العادية. إننا نحمل خارج أنفسنا كي نجد أنفسنا. ولست أرى أي أساس نفساني لمثل هذه الخصائص عن الخبرة سوى أن الأثر الفني يعمل على تعميق وتوضيح ذلك الإحساس بوجود كل محيط ولا نهائي مما يصحب أي خبرة عادية. وعندئذ نشعر بهذا الكل وكأنه إمتداد لأنفسنا»(٢). والمقصود بالكل «**whole**»، في النص الذي أوردناه العالم بأسره، بما فيه أنفسنا، على طريقة تفكير بارمنيدس مثلًا.

---

(1)**John Childs, American Pragmatim, p. 328.**

يقول ما نصه «فيما يختص بوجهة نظر ديوي الشخصية عن الدين، فلا نزاع أنها إنسانية لا تأليهية» "**Definitely humanistic, not theistic**" وأنظر الفصل كله عن البرجماتية والدين من صفحة ٣١٢ إلى ٣٣٥.

(2)**Art as Experience, p. 195.**

وقد رأينا أن ديوي يلتمس حل المشكلة الدينية في «المتدين» لا الدين. فيرد الأمر للتجربة الدينية. وليست هذه التجربة شيئًا مختلفًا أو متميزًا عن التجربة الجمالية أو الأخلاقية أو السياسية، كما يزعم بعض المفكرين الذين يذهبون إلى أن التجربة الأخلاقية تمتاز بشيء يخصها ويصحبها هو الصداقة مثلًا. فالتجربة الدينية شعور مباشر، وهي الأساس الذي تضاف إليه العقائد والمحور الذي تدور حوله النظم. ووجود التجربة الدينية يدل على تغيير في أنفسنا بإزاء العالم، ينبئ عن أتجاه النفس بالإستسلام والخضوع، كما يبعث فيها الأمن. ويلعب الخيال دورًا كبيرًا في ربط الذات الفردية بالكون. بل إن شعور الفرد بنفسه أنها كل **the whole self**، هو ثمرة لهذا الخيال. «والنفس تتجه دائمًا نحو شيء وراءها، وبذلك يصبح توحيدها ذاته قائمًا على فكرة توحيد المناظر المتتابعة في العالم في كل متوهم هو الذي نسميه الكون»[(١)].

فالذي يجمع بين التجربة الدينية والتجربة الجمالية هو أن كليهما يصدران عن النفس بإزاء شيء خارجي، ولكن في حالة التجربة الدينية يحس المرء بشعور من الأمن والإجلال والإستسلام، وفي حالة التجربة الجمالية يحس بشعور من الغبطة والمتعة والإرتياح. والجديد عند ديوي أنه لا يرجع إرتياح النظر أو السمع إلى إدراك العين أو الأذن، بل إلى نشاط الكائن بأسره بإزاء ما يراه أو يسمعه، وهو نشاط ينبه جميع الوظائف الحيوية ويصلها بالماضي وبالبيئة الحاضرة وبما يستقبل من سلوك. وهذه هي النظرية التي طبقها في ميدان التربية وفي ميدان التفكير وفي ميدان الأخلاق، نعني أن الإنسان كائن حي يتفاعل في بيئة حضارية معينة، يؤثر فيها ويتأثر بها، ويحصل له من هذه الصلة بالبيئة «خبرة» متواصلة. وجميع النظريات عن الفن والجمال التي تحاول فصل موضوعات الفن عن الخبرة الإنسانية ستفشل حتمًا في الوصول إلى تفسير صحيح عن سر الإعجاب بالجميل. وأنه لكي نفهم الجمال في صورة النهائية المسلم بها علينا أن نبدأ بالمشاعر الأولية، في صورها الخام، في الحوادث والمناظر التي تلفت نظر

---

(١) من كتاب «إيمان مشترك» نقلًا عن

Ratner, The Intelligence in the Modern World p. 1016.

الإنسان وتسترعي سمعه، مثيرة إهتمامه ومحققة متعته حين ينظر ويسمع. هذه المناظر التي تستوقف الجماهير: سيارة الحريق وهي تندفع في سرعة؛ الآلات التي تحفر الآبار العميقة في الأرض... إن منابع الفن في الخبرة الإنسانية يتعلمها ذلك الذي يلمح رشاقة لاعب الكرة وكيف تؤثر في جمهور المتفرجين؛ ويلحظ بهجة الزوجة في العناية بزرعها، وإهتمام زوجها بزكاء الخضرة في بستان الدار؛ وحماسة محرك النار وهو ينظر إلى الحطب الملتهب في المدفأة، وملاحظته اللهب المتوقد والفحم الذي يطقطق. ولو أنك سألت أي شخص من هؤلاء عن سبب فعله لأبتدع لك إجابات معقولة. الرجل الذي كان يقلب الخطب المحترق سيقول: إني أفعل ذلك لأحصل على نار أكثر إشتعالًا، ولكنه لا يقل أفتتانًا بمأساة التغير الملونة تجري أمام ناظريه ويشترك بخياله فيها، فهو لا يقف مجرد متفرج...»[(١)]

وإذا كان الفن يقوم على الايقاع والائتلاف والإنتظام والترتيب والتوازن، فهذه المعاني كلها إنما نشأت من وجود الكائن الحي في البيئة، إنه توازن بين طاقات الكائن الحي وبين الظروف التي يعيش فيها. وعند الإنسان يضاف إلى التوحيد بينه وبين البيئة الشعور بهذا التوحيد، وإذا أفتقد هذه الوحدة ظهر عنده إنفعال خاص، وإذا تحققت ظهر إنفعال آخر. وعمل الفنان – في التصوير أو النحت أو الموسيقي أو الشعر وغير ذلك – هو إبراز ما يحس به في الخبرة إحساسًا موحدًا شاملًا في ثوب من الفن. ولذلك كان موقف الفنان خلاف موقف العالم، فالأول يعني بالتوحيد والثاني يهتم بالتحليل والوقوف على حل المسائل ومعرفة أصولها. وكلاهما يصدر عن الخبرة، غير أن كلًا منهما. يتجه بها وجهة معينة. فالفنان يفكر في مشكلاته التي تعرض له أثناء عمله، غير أن تفكيره سرعان ما يتجسد في الموضوع الذي يبرز فيه فنه. أما العالم فلأن الغرض

الذي يسعى إليه بعيد فإنه يشتغل مستعينًا بالرموز والألفاظ والعلامات الرياضية. وأما الفنان فإنه يشتغل بوساطة أمور كيفية، كاللون أو الصوت، وغرضه قريب ولذلك

(1)Art as Experience p. 4-5.

يضع هذه الكيفيات مباشرة في موضوعه.

حقًا العالم الذي نعيش فيه عالم تغير متصل وجريان دائم، ولكن هناك إيقاع منتظم خلال هذا التغير والجريان، أشبه بالمد والجزر، وينشأ النظام من إدراك الحدود بين هذه الأطراف إن في الزمان أو المكان، بحيث توجد نماذج لهذا النظام، كالحال في أمواج البحر، وتموجات الرمال الناشئة من هبوب الرياح. ويتميز الإنسان بأنه يشعر بهذه العلاقات، من الترتيب والتعاقب والإنتظام وغير ذلك مما هو موجود في الطبيعة. والفنون هي الدليل المحسوس على إستخدام الإنسان المواد والطاقات الطبيعية ليوسع آفاق حياته، وهو إنما يفعل ذلك بما يتفق مع طبيعته، فيعيد عن وعي وفي مستوى معقول من المعاني وحدة الحس والحاجات الباطنة، وحدة الدوافع والسلوك مما يتميز به الإنسان من جهة أنه كائن حي.

وهكذا يرد ديوي ما في الفنون الجميلة من إنتظام وإتزان وتناسب لا إلى علاقات هندسية ثابتة فإن هذه الأشياء منفصلة عنا، بل إلى ما فينا من طاقة حيوية، ومن قوى فعالة يلبسها الفنان ثوبًا من الشكل المنتظم الجديد[(١)]. كل أثر فني يتركب من مادة وصورة **form**، إنه مادة مصورة بطريقة تجعلها معبرة. مادة الفن تنتمي إلى العالم الخارجي على حين تنتمي الصورة للنفس. ولكن يجب ألا نفصل بين المادة والصورة كما فعل معظم المفكرين والفلاسفة حتى حسبوا أن الصورة شيء منفصل عن المادة تفرض عليها فرضًا، أو تضاف إليها، أو أن الصورة أشبه بالقالب الجاهز المعد لصب المادة فيه. على العكس إنهما يسيران معًا، ينموان جنبًا إلى جنب، في قلب الخبرة، ويتطوران بحيث يتلاءم الأثر الفني في تمامه مع البيئة، وأن يعبر عن معنى ويرمز له. وهذا يفسر لنا تغير الفنون من زمان إلى زمان ومن عصر إلى عصر، في مادتها وفي صورتها. بل يفسر تغير الفن وتطوره عند الفرد الواحد، وفي إنتقاله من موضع إلى موضع. فأنت تضع

(١) يعرف ديوي الصورة على النحو الآتي: «هي عمل القوى التي تحمل الخبرة بحادثة وموضوع ومنظر وموقف إلى تمامها الموحد الخاص بها».. **Art as Experience p. ١٣٧** – ثم يضيف إلى ذلك أن الصلة بين المادة والصورة باطنة وليست مفروضة من خارج.

بعض الزهور في مكان من المنزل فيكون لها معنى وبهجة ورونقًا، وتضعها هي ذاتها في مكان آخر فتفقد معناها ورونقها وجمالها، ويروى عن ماتيس **Matisse** قوله: «عندما يتم فنان رسمًا يكون أشبه بالوليد الجديد، ويحتاج الفنان نفسه إلى وقت ليفهمه، إذ يجب أن يعيش الفنان مع الرسم كما نعيش مع الوليد إذا كان لابد أن نفهم معناه»[(١)].

صفوة القول: فكرة الفن أنه أشبه بالكائن الحي تسري من أول صفحات الكتاب «الفن كخبرة» إلى آخره، وبهذه النظرية يفسر ديوي جميع المشكلات التي تواجه علم الجمال أو الإستطيقا.

والفنون لغة نعبر بها عما نحس به، أو قل إنها لغات كثيرة ما دام لكل فن أداته الملائمة ليكون وسيلة للإتصال بين الناس. ولكنه لغة ليست كلغة الكلام التي نستخدم فيها الألفاظ سبيلًا للتفاهم والإتصال. غير أن كل أداة تحكي شيئًا لا يمكن أن تؤديه تمامًا أي أداة أخرى. وقد جعلت حاجات الحياة اليومية أهمية خاصة لإحدى وسائل التفاهم وهي الكلام. ودخل في وهم الكثيرين أن المعاني المودعة في البناء والنحت والرسم والموسيقى يمكن أن تترجمها الألفاظ دون أن نخسر شيئًا أو نخسر الشيء القليل، وهذا غير صحيح لأن كل فن ينطق بإصطلاحات لا يمكن أن يعبر عنها أي فن آخر.

وتوجد اللغة حين يتكلمها شخص ويصغي إليها شخص آخر، فالسامع شريك لا غنى عنه. كذلك الأثر الفني لا يكون كاملًا إلا حين يدخل في خبرة المتذوقين له، وهم غير الفنان الذي أبتدعه، وبذلك يكون الأثر الفني هو الصلة بين الفنان وبين الجمهور. وهكذا يصبح الفن إنسانيًا، أي إجتماعيًا. فالتجربة الجمالية مظهر لحياة الحضارة وتسجيل لها واحتفال بها، وهي سبيل إلى ترقية نموها، كما أنها الكلمة الأخيرة التي تقال عن صفة الحضارة ما هي. وهناك عناصر عابرة وأخرى باقية في كل حضارة. والقوى الباقية هي وظائف لكثرة كثيرة من الأحداث الجارية التي تنتظم في معان تكون العقول.

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٧.

والفن هو القوة العظيمة التي تحقق هذا الترابط الإجتماعي. فالأفراد يختفون من مسرح الحياة مع فنائهم، هم وعقولهم، ولكن الآثار التي تحمل المعاني تبقى، وتصبح جزءًا من البيئة، والتفاعل مع هذه المرحلة من البيئة هو محور الإتصال في حياة الحضارة وأوامر الدين وسلطة القانون إنما تكون نافذة حين تلبس من الفخامة والهيبة والعظمة رداء هو من عمل الخيال. وإذا كانت الفنون الإجتماعية أكثر من مجرد أشكال خارجية موحدة للسلوك فإنما ذلك بسبب أنها مغمورة بالقصة والمعنى المنقول. وكل فن فهو بشكل ما واسطة هذا النقل((١)). فعظمة الإغريق والرومان تلخص حضارتيهما. ومصر القديمة هي آثارها ومعابدها وآدابها. فالفنون هي المظهر المعبر عن حضارات الأمم. وهو تعبير يتمثل فيه حرية الفنان، وإبداعه، وإنسانيته. وفي العصر الصناعي الذي نعيش فيه اليوم يتجه الفن إتجاهًا يتلاءم مع التصنيع وإنتاج الآلات، كما يتلاءم مع التقدم الذي أحرزه العلم في شتى الميادين. وهكذا نجد الفنون في البناء والرسم والموسيقى والأدب تتغير تغيرًا سريعًا يجاري التغير السريع في شكل الحضارة الراهنة.

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٦.

نصوص مختارة

لما كان ديوي فيلسوف تربية وفيلسوف معرفة على حد سواء فقد عنينا بنشر عقيدته التربوية والفلسفية كاملتين، وبخاصة أنه يصعب الحصول على أي نص منهما في كتاب مستقل. وبعد فهاتان العقيدتان يمثلان زبدة فلسفته ويلخصانها ويرسمان خطوطها العريضة الأساسية.

ولم نترجم نصوصًا عن كتبه التي سبق ترجمتها إلى اللغة العربية، حتى يظفر القارئ العربي بشيء جديد.

وكذلك لم نترجم رأيه في البرجماتية أو الأداتية أو المنطق لأن الفصول التي عرضنا لها عند الحديث عن فلسفته معظمها يتتبع نص عباراته نفسها.

تبين عند النظر في الطبعة الثانية لهذا الكتاب أن «عقيدتي التربوية»، قد نقلت إلى اللغة العربية، في كتاب «التربية في العصر الحديث» **Education today**، المطبوع سنة ١٩٤٩، فلزم التنويه.

عقيدتي التربوية

المادة الأولى

ماهية التربوية:

إني أعتقد أن لتربية تقوم على مشاركة الفرد في الوعي الإجتماعي للجنس البشري، وتبدأ هذه المشاركة لا شعوريًا، وتشبه أن تكون منذ الولادة، ثم لا تزال تشكل بإستمرار قوى الفرد، بتغذية شعوره، وتكوين عاداته، وتهذيب أفكاره، وتنبيه مشاعره وإنفعالاته. وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يصل الفرد شيئًا فشيئًا إلى المشاركة في التراث الذي نجحت الإنسانية في التوفيق بين جانبيه الفكري والخلقي، وبذلك يصبح الفرد وريثًا لما جمعته الحضارة من رصيد.

MY PEDAGOGIC CREED

Article One

What Education Is

I BELIEVE THAT - All Education proceeds by the participation of the individual in the social consciousness of the race. This process begins unconsciously almost at birth, and is continually shaping the individual's powers, saturating his consciousness, forming his habits, training his ideas, and arousing his feelings and emotions. Thru this unconscious education, the individual gradually comes to share in the intellectual and moral resources which humanity has succeeded in getting together. He becomes an inheritor of the funded capital of

(*) First published in 1897, and reprinted afterwards in differont magazines and leeflets.

أي تربية شكلية وفنية في العالم عن هذه العملية، وكل ما تستطيع أن تفعله تنظيمها أو تفريعها في إتجاه معين.

التربية الحقة إنما تنشأ من إثارة قوى الطفل نتيجة شعوره بما تتطلبه المواقف الإجتماعية التي يواجهها، فتتبهه هذه الطالب إلى العمل كعضو في وحدة، وإلى التحرر من الإنحصار في دائرته الخاصة بالسلوك والوجدان، وإلى أن ينظر إلى نفسه من جهة صالح الجماعة التي ينتمي إليها . وعن طريق إستجابات غيره من الناس لنشاطه الخاص يصل إلى معرفة هذه الإستجابات في لغتها الإجتماعية. ثم تنعكس ما لها من قيمة عليها، مثال ذلك أن الطفل يصل من الإستجابة إلى وأوأته الغريزية إلى معرفة ما تدل عليه، ثم تتحول الوأواة إلى لغة ملفوظة تشق له الطريق إلى البناء الغني بالأفكار والأحاسيس، ذلك البناء الذي يتلخص الآن في اللغة.

The most formal and technical education in the world civilization. Cannot safely depart from this general process. It can only organize it or differentiate it in some particular direction.

The only true education comes thru the stimulation of the child's powers by the demands of the social situations in which he finds himself. Thru these demands, he is stimulated to act as a member of a unity, to emerge from his original narrowness of action and feeling, and to conceive of himself from the standpoint of the welfare of the group to which he belongs. Thru the responses which others' make to his own activities he comes to know what these mean in social terms. The value which they have is reflected back into them. For instance, thru the response which is made to the child's instinctive babblings the child comes to know what those babblings mean; they are transformed into articulate language, and thus the child is introduced into the consolidated wealth of ideas and emotions which are now summed up in language.

ولهذه العملية التربوية جانبان، أحدهما نفساني والآخر إجتماعي؛ ولا يمكن أن يخضع أحدهما للآخر، أو يغفل أحدهما دون أن يترتب على ذلك نتائج سيئة. والجانب النفساني هو أساس الجانبين، فغرائز الطفل وقواه ذاتها تقدم مادة كل تربية وتعد نقطة البداية لها. وإذا لم تتصل مجهودات المربي ببعض نشاط الطفل الذي يؤديه بوحيه الخاص مستقلاً عن مربيه، أصبحت التربية نشاط الطفل الذي يؤديه بروحيه الخاص ضغطاً من الخارج. أو إذا فقد البصر النافذ إلى بناء الفرد النفساني ونشاطه أصبحت عملية التربية خبط عشواء وتعسفية. فإن إتفقت مصادفة مع نشاط الطفل أصابت نجاحًا، وإن إختلفت ترتب على ذلك تمرد الطفل، أو تفكك شخصيته، أو قهر طبيعته.

والعلم بالشروط الإجتماعية للحضارة الراهنة ضروري لتفسير قوى الطفل تفسيرًا ملائمًا. فللطفل غرائزه وميوله التي لن نعرف ما تدل عليه إلا حين نستطيع

This educational process has two sides - one psychological and one sociological -- and that neither can be subordinated to the other, or neglected, without evil results following. Of these two sides, the psychological is the basis. The child's own instincts and powers furnish the material and give the starting point for all education. Save as the efforts of the educator connect with some activity which the child is carrying on of his own initiative independent of the educator, education becomes reduced to a pressure from without. It may, indeed, give certain external results, but can not truly be called educative. Without insight into the psychological structure and activities of the individual, the educative process will, therefore, be haphazard and arbitrary. If it chances to coincide with the child's activity it will get a leverage; if it does not, it will result in friction, or disintegration, or arrest of the child-nature.

Knowledge of social conditions, of the present state of civilization, is necessary in order properly to interpret the child's powers. The child has his own instincts and tendencies, but we do not know what these

ترجمتها إلى مقابلاتها الإجتماعية. ولابد لنا أن نتتبعها في ماضيها الإجتماعي وندركها على أنها ميراث لنشاط الجنس في مرحلة سابقة. ولابد لنا كذلك من تصور ما تكون عليه في المستقبل وإلى أي غاية تنتهي. فلو رجعنا إلى المثال المذكور آنفا رأينا أن ذلك هو القدرة على تبين ما في وأوأة الطفل من تبشير وإستعداد للتفاهم الإجتماعي في المستقبل، وأن هذه القدرة على التفاهم هي التي تيسر لنا تدبير تلك الغريزة التدبير الصحيح.

لما كان الجانبان النفساني والإجتماعي متصلين عضويًا، فلا يمكن أن ننظر إلى التربية بإعتبار أنها توفيق بينهما، أو على أنها فرض لأحد الجانبين على الآخر. وقد قيل لنا إن التعريف النفساني للتربية جدبٌ وشكلي، من حيث إن هذا التعريف إنما يقدم لنا فكرة عن نمو القوى العقلية دون أن تعطينا أي فكرة عن إستخدام هذه القوى. ومن جهة أخرى يقال إن التعريف الاجتماعي للتربية، إنها تهيئة الفرد للتوافق مع الحضارة، هذا التعريف يجعل منها عملية قهرية

Mean until we can translate them into their social equivalents. We must be able to carry them back into a social past and see them as the inheritance of previous race activities. We must also be able to project them into the future to see what their outcome and end will be. In the illustration just used, it is the ability to see in the child's babblings the promise and potency of a future social intercourse and conversation which enables one to deal in the proper way with that instinct.

The psychological and social sides are organically related, and that education cannot be regarded as a compromise between the two, or a superimposition of one upon the other. We are told that the psychological definition of education is barren and formal - that it gives us only the idea of a development of all the mental powers without giving us any idea of the use to which these powers are put. On the other hand, it is urged that the social definition of education, as getting adjusted to civilization, makes of it a forced and external process, and results in

وخارجية، وينتهي هذا الضرب من التربية بإخضاع حرية الفرد لحالة إجتماعية وسياسية مقررة من قبل.

وأي اعتراض من هذه الإعتراضات صحيح عندما يوجه إلى جانب واحد منعزل عن الجانب الآخر. ولكي نعرف حقيقة أي قوة نفسية، علينا أن نعرف غايتها أو منفعتها أو وظيفتها، مما لا يتيسر معرفته إلا إذا أدركنا الفرد في حالة نشاطه متصلاً بالعلاقات الإجتماعية. ومن جهة أخرى فإن التوافق الممكن الوحيد الذي نستطيع تقديمه للطفل في ظل الظروف القائمة، هو ذلك التوافق الناشئ من إستخدام الطفل جميع قواه. ومع ظهور الديمقراطية وإنتشار الظروف الصناعية الحديثة، أصبح التنبؤ بما ستكون الحضارة عليه بعد عشرين عامًا مستحيلاً. ومن ثم أصبح مستحيلاً كذلك تهيئة الطفل لحالة معينة من الظروف. إعداد الطفل للحياة المقبلة أن نترك له قيادة نفسه؛ ويعني كذلك أن ندربه على إستخدام جميع قواه إستخدامًا كاملاً؛ وأن تكون عينه وأذنه ويده أدوات على

subordinating the freedom of the individual to a preconceived social and political status.

Each of these objections is true when urged against one side isolated from the other. In order to know what a power really is we must know

What its end, use, or function is, and this we cannot know save as we conceive of the individual as active in social relationships. But, on the other hand, the only possible adjustment which we car. give to the child under existing conditions is that which arises thru putting him in complete possession of all his powers. With the advent of democracy and modern industrial conditions, it is impossible to foretell definitely just what civilization will be twenty years from now. Hence it is impossible to prepare the child for any precise set of conditions. To prepare him for the future life means to give him command of himself; it means so to train him that he will have the full and ready use of all his capacities; that his eye and ear and hand may be tools ready to command, that his judgment may be capable of grasping the conditions under which it has to work, and the executive forces be trained to act economically

إستعداد للأمر، وأن يكون عقله قادرًا على إدراك الظروف التي سيعمل فيها؛ وأن تدرب القوى المنفذة على العمل في إقتصاد وكفاءة. ولن يبلغ الفرد هذا النوع من التوافق إلا حين ننزل قواه وأذواقه وإهتماماته منزلة الإعتبار، أي حين تتحول التربية إلى الناحية النفسانية.

صفوة القول، إني أعتقد أن الطفل الذي نريد تربيته فرد إجتماعي، وإن المجتمع وحدة عضوية مؤلفة من أفراد. وإذا نحن أغفلنا العامل الإجتماعي من حساب الطفل بقينا أمام شي مجرد، وإذا أسقطنا العامل الفردي من المجتمع، لم يبق إلا جمهور بغير حركة أو حياة. من أجل ذلك كان لابد للتربية أن تبدأ بالنظر في قوى الطفل وإهتماماته وعاداته، وكان لابد أن تضبط بالرجوع إلى هذه الإعتبارات. ولابد أن نفسر على الدوام هذه القوى والإهتمامات والعادات، بمعرفة ما تدل عليه. ولابد من ترجمتها إلى مكافآتها الإجتماعية، أي إلى اللغة التي بها تستطيع القيام بخدمة إجتماعية.

and efficiently. It is impossible to reach this sort of adjustment save as constant regard is had to the individual's own powers, tastes, and interests − that is, as education is continually converted into psychological terms.

In sum, I believe that the individual who is to be educated is a social individual, and that society is an organicunion of individuals. If we eliminate the social factor from the child we are left only with an abstraction, if we eliminate the individual factor from society, we are left only with an inert and lifeless mass. Education, therefore, must begin with a psychological insight into the child's capacities, interests, and habits. It must be controlled at every point by reference to these same considerations. These powers, interests, and habits must be continually interpreted - we must know what they mean. They must be translated into terms of their social equivalents into terms of what they are capable of in the way of socvial serice.

المادة الثانية

ما هي المدرسة:

إني أعتقد أن المدرسة هي أولًا مؤسسة إجتماعية. وأن التربية من حيث إنها عملية إجتماعية فالمدرسة هي صورة الحياة الجماعية التي تتركز فيها جميع تلك الوسائط التي تهيئ الطفل إلى المشاركة في ميراث الجنس، وإلى إستخدام قواه الخاصة لتحقيق الغايات الإجتماعية.

لذلك كانت التربية عملية للحياة، وليست إعدادًا لحياة مستقبلة.

يجب أن تمثل المدرسة الحياة الحاضرة، الحياة التي تشبه في واقعيتها وأهميتها للطفل حياته في البيت، أو البيئة المجاورة له، أو الفناء الذي يلعب فيه.

Article Two

What the School Is

I BELIEVE THAT – The school is primarily a social institution. Education being a social process, the school is simply that form of community life in which all those agencies are concentrated that will be most effective in bringing the child to share in the inherited resources of the race, and to use his own powers for social ends.

Education, therefore, is a process of living and not a preparation for future living.

The school must represent present life, life as real and vital to the child as that which he carries on in the home, in the neighborhood, or on the playground,

التربية التي تبتعد عن صور الحياة، تلك الصور الجديرة أن يعيشها المرء لذاتها، تعد بديلًا ضعيفًا للواقع الأصيل، وتجنح تلك التربية نحو الضمور والموت.

المدرسة كمؤسسة يجب أن تبسط الحياة الإجتماعية الراهنة، وأن تختزها حتى تصبح وكأنها في صورتها الأولية. والحياة القائمة فعلًا تبلغ من التعقيد حدًا يمنع الطفل من الإتصال بها دون إرتباك أو تسلية؛ فهو إما أن يذهله تعدد أنواع النشاط الموجود أمامه حتى ليفقد قوته الخاصة على رد الفعل المنظم، وإما أن تثيره هذه الأنواع من النشاط فتتنبه قواه إلى العمل قبل الأوان ويصبح فجًا في عمله أو في شخصيته.

ما دامت الحياة الإجتماعية مبسطة هذا التبسيط، فينبغي أن تنمو المدرسة تدريجيًا من حياة البيت، فتتعهد ألوان النشاط التي ألفها الطفل في البيت وتدفعها إلى الأمام.

That education which does not occur thru forms of life, forms that are worth living for their own sake, is always a poor substitute for the genuine reality, and tends to cramp and to deaden.

The school, as an institution, should simplify existing social life; should reduce it, as it were, to an embryonic form. Existing life is so complex that the child cannot be brought into contact with it without either confusion or distraction; he is either overwhelmed by the multiplicity of activities which are going on, so that he loses his own power of orderly reaction, or he is so stimulated by these various activities that his powers are prematurely called into play and he becomes either unduly specialized or else disintegrated.

As such simplified social life, the school should grow gradually out of the home life; that it should take up and continue the activities with which the child is already familiar in the home.

على المدرسة أن تستعرض هذه الألوان من النشاط أمام الطفل، وأن تعيدها في هيئة يتعلم الطفل منها معناها تدريجًا، ويتمكن من المساهمة فيها.

وهذه ضرورة نفسانية لأنها الطريق الوحيد لضمان إستمرار ترعرع الطفل، وتهيئة جو من الخبرة الماضية تنمو فيه الأفكار الجديدة التي تقدمها المدرسة.

وهي أيضًا ضرورة اجتماعية لأن البيت هو صورة الحياة الإجتماعية التي يربى فيها الطفل وإكتسب من صلته بها عاداته الخلقية. ومهمة المدرسة أن تبسط وتعمق شعوره بالقيم المرتبطة بحياته المنزلية.

يفشل الكثير من التربية في الوقت الحاضر لإهمالها هذا المبدأ الأساسي الذي يجعل من المدرسة صورة للحياة الجماعية. فهذه التربية ترى أن المدرسة مكان تلقن فيه معلومات معينة، أو تعلم فيه دروس معينة، أو تكوّن فيه عادات معينة، وتتصور قيمة هذه المعلومات والدروس والعادات على أنها قائمة في المستقبل البعيد، وعلى الطفل أن يعمل هذه الأشياء لأجل شيء آخر يجب عليه أن يعمله، فما تلك الأشياء إلا إعدادٌ لشيء آخر. ويترتب على ذلك أنها لا تصبح جزءًا من التجربة الحية للطفل، وهي لذلك لا تؤدى إلى تربية صحيحة.

It should exhibit these activities to the child, and reproduce them in such ways that the child will gradually learn the meaning of them, and be capable of playing his own part in relation to them.

This is a psychological necessity, because it is the only way of securing continuity in the child's growth, the only way of giving a background of past experience to the new ideas given in school.

It is also a social necessity because the home is the form of social life in which the child has been nurtured and in connection with which he has had his moral training. It is the business of the school to deepen and extend his sense of the values bound up in his home life.

Much of present education fails because it neglects this fundamental principle of the school as a form of community life. It conceives the school as a place where certain information is to be given, where certain lessons are to be learned, or where certain habits are to be formed. The value of these is conceived as lying largely in the remote future;

تدور التربية الخلقية حول هذه الفكرة من أن المدرسة لون من الحياة الإجتماعية، ومن أن أفضل تدريب خلقي وأعمقه هو ذلك الذي يحصل عليه المرء من الصلة بغيره صلة ملائمة في وحدة من العمل والفكر. أما النظم التعليمية الحاضرة، بمقدار ما تفسد هذه الوحدة أو تغفلها، فن العسير عليها إن لم يكن مستحيلًا أن تظفر بأي تهذيب خلقي صادق منظم.

يجب أن تكون حياة الجماعة هي السبيل إلى إثارة الطفل ورقابته في عمله.تنبعث معظم المؤثرات والرقابة عليه في ظل الظروف نظرًا لإطراح فكرة المدرسة كصورة للحياة الإجتماعية.

the child must do these things for the sake of something else he is to do; they are mere preparations. As a result they do not become a part of the life experience of the child and so are not truly educative.

The moral education centers upon this conception of the school as a mode of social life; that the best and deepest moral training is precisely that which one gets thru having to enter into proper relations with others in a unity of work and thought. The present educational systems, so far as they destroy or neglect this unity, render it difficult or imposesible to get any genuine, regular moral training.

The child should be stimulated and controlled in his work thru the life of the community.

Under existing conditions far too much of the stimulus and control proceeds from the teacher, because of neglect of the idea of the school as a form of social life.

يجب أن يفسر مكان المدرس في المدرسة وعمله على هذا الأساس نفسه. ليس المدرس موجودًا في المدرسة لفرض آراء معينة على الطفل أو لتكوين عادات معينة عنده. ولكنه موجود كعضو في الجماعة كي يتخب المؤثرات التي سوف تؤثر في الطفل. وكى يعاونه على الإستجابة الصحيحة لهذه المؤثرات.

يجب أن ينشأ نظام المدرسة من حياة المدرسة ككل، لا مباشرةً من المدرس.

مهمة المدرس أن يقرر، بما له من خبرة أوسع وحكمة أنضج، كيف يخضع الطفل لنظام الحياة.

جميع المسائل الخاصة بتقدير درجات الطفل ونقله يجب أن تقرر طبقًا لهذا المبدأ نفسه. فالامتحانات إنما تكون نافعة بمقدار ما تختبر صلاحية الطفل للحياة الإجتماعية، وبمقدار ما تكشف عن المكان الذي يمكن فيه أن يحقق فيه أعظم خدمة، وأين يمكن أن يستفيد من المعونة؟

The teacher's place and work in the school is to be interpreted from this same basis. The teacher is not in the school to impose certain ideas or to form certain habits in the child, but is there as a member of the community to select the influences which shall affect the child and to assist him in properly responding to these influences.

The discipline of the school should proceed from the life of the school as a whole and not directly from the teacher.

The teacher's business is simply to determine, on the basis of arger experience and riper widsom, how the discipline of life shall come to the child.

All questions of the grading of the child and his promotion should be determined by reference to the same standard. Examinations are of use only so far as they test the child's fitness for social life and reveal the place in which he can be of the most service and where he can receive the most help.

المادة الثالثة

مادة التربية

إني أعتقد أنّ الحياة الإجتماعية للطفل هي الأساس الذي يرتكز عليه أو يرتبط به جميع تدريبه أو نموه. فالحياة الإجتماعية هي التي تقدم لجميع جهود الطفل وغاياته وحدها اللاشعورية وأساسها.

يجب أن يتميز المنهج الدراسي تدريجًا عن الوحدة اللاشعورية الأولية للحياة الإجتماعية.

إننا ننتهك طبيعة الطفل ونجعل الحصول على أفضل النتائج الأخلاقية عسيرًا حين نقتحم على الطفل بعدد من الدراسات الخاصة كالقراءة والكتابة والجغرافيا وغير ذلك مما يكون بعيد الصلة بهذه الحياة الإجتماعية.

Article Three

The Subjectmatter of Education

I BELIEVE THAT The social life of the child is the basis of concentration, or correlation, in all his training or growth. The social life gives the unconscious unity and the background of all his efforts and of all his attainments.

The subjectmatter of the school curriculum should mark a gradual differentiation out of the primitive unconscious unity of social life.

We violate the child's nature and render difficult the best ethical results by introducing the child too abruptly to a number of special studies, of reading, writing, geography, etc., out of relation to this social life.

ليس المركز الصحيح للربط بين المواد الدراسية هو العلم أو الأدب أو التاريخ أو الجغرافيا، بل النشاط الإجتماعي الخاص بالطفل.

لا يمكن أن تتوحد التربية بدراسة العلوم، أو ما يسمى بدرس الطبيعة، إذ خارج النشاط الإنساني ليست الطبيعة نفسها وحدة. فالطبيعة في ذاتها عبارة عن عدد متفرق من الأشياء في المكان والزمان، وحين نحاول أن نجعلها مركز العمل بذاتها إنما نتقدم بمبدا إشعاع لا بمبدأ تركيز.

الأدب مرآة التعبير والتأويل للتجربة الإجتماعية، وهو من حيث كان

ذلك يجب أن يتبع مثل تلك التجربة لا أن يتقدم عليها. ومن ثم لا يمكن أن نجعل الأدب أساسا للتوحيد ولو أنه يمكن أن يكون ثمرته.

ليس للتاريخ قيمة تربوية إلا بمقدار ما يعرض ونموها. ويجب أن يضبط التاريخ على أساس الحياة الإجتماعية. إما أن يدرس على أنه مجرد أحداث الماضي، فإنه يلقى في أغوار الماضي ويصبح ميتًا بغير حركة.

The true center of correlation on the school subjects is not science, nor literature, nor history, nor geography, but the child's own social activities.

Education cannot be unified in the study of science, or socalled nature study, because apart from human activity, nature itself is not a unity; nature in itself is a number of diverse objects in space and time, and to attempt to make it the center of work by itself is to introduce a principle of radiation rather than one of concentration.

Literature is the reflex expression and interpretation of social experience; that hence it must follow upon and not precede such experience. It, therefore, cannot be made the basis, altho it may be made the summary of unification.

Once more that history is of educative value in so far as it presents phases of social life and growth. It must be controlled by reference to social life. When taken simply as history it is thrown into the distant past and becomes dead and inert. Taken as the record of man's social

أما حين يدرس على أنه سجل حياة الإنسان الإجتماعية وتقدمه فإنه يصبح زاخرًا بالمعاني. إني أعتقد أننا لا يمكن أن ندرس التاريخ على هذا التحول إلا إذا إتصل الطفل إتصالًا مباشرة بالحياة الإجتماعية.

الأساس الأولي للتربية هو قوى الطفل حين تعمل في نطاق تلك الخطوط العامة الخالقة التي أنتجت الحضارة.

الطريق الوحيد الذي يجعل الطفل شاعرًا بميراثه الإجتماعي هو أن نجعله قادرًا على أداء تلك الألوان الأساسية من النشاط التي حققت للحضارة ما هي عليه.

النشاط الذي يسمى بالتعبيري أو الإنشائي هو مركز الترابط.

وهذا هو الذي يفسح المجال في المدرسة المنزلة الطهي والحياكة والتدريب اليدوى وغير ذلك.

الدراسات التي تقدم على غيرها على سبيل الترويح أو التسلية أو على أنها أعمال إضافية لا تعد دراسات خاصة. والأولى فيما أعتقد أنها تمثل –كنماذج–الصور الأساسية للنشاط الإجتماعي. وأنه من الممكن من المرغوب فيه أن يكون دخول الطفل إلى المواد الشكلية من المنهج الدراسي عن طريق هذا النشاط الإبداعى.

يكون درس العلوم تربويًا بمقدار ما يبرز المواد والعمليات التي تجعل الحياة الإجتماعية ما هي جديرة به

life and progress it becomes full of meaning. I believe, however, that it cannot be so taken excepting as the child is also introduced directly into social life.

The primary basis of education is in the child's powers at work along the same general constructive lines as those which have brought civilization into being.

The only way to make the child conscious of his social heritage is to enable him to perform those fundamental types of activity which make civilization what it is.

In the socalled expressive or constructive activities is the center of correlation.

This gives the standard or the place of cooking, sewing, manual training, etc., in the school.

They are not special studies which are to be introduced over and above a lot of others in the way of relaxation or relief, or as additional accom-

من أعظم صعوبات تدريس العلوم في الوقت الحاضر أن المادة تقدم في صورة موضوعية محض، أو تعالج على أنها ضرب جديد خاص من التجربة التي يمكن للطفل أن يضيفها لما سبق أن حصله. والحق فإن قيمة العلم إنما تنشأ من أنه يمنح القدرة على تفسير الخبرة السابقة وضبطها. يجب أن يقدم العلم لا على أنه مادة دراسية جديدة. بل على أنه موضح للعوامل التي سبق أن تدخلت في الخبرة الماضية، وعلى أنه يزودنا بالأدوات التي بها يمكن تنظيم تلك الخبرة بشكل أسهل وأوقع.

plishments. I believe rather that they represent, as types, fundamental

forms of social activity; and that it is possible and desirable that the child's introduction into the more formal subjects of the curriculum be thru the medium of these constructive activities.

The study of science is educational in so far as it brings out the materials and processes which make social life what it is.

One of the greatest difficulties in the present teaching of science is that the material is presented in purely objective form, or is treated as a new peculiar kind of experience which the child can add to that which he has already had. In reality, science is of value because it gives the ability to interpret and control the experience already had. It should be introduced, not as so much new subjectmatter, but as showing the factors already involved in previous experience and as furnishing tools by which that experience can be more easily and effectively regulated.

إننا نفقد في الوقت الحاضر كثيرًا من قيمة الدراسات الأدبية واللغوية بإستبعاد العنصر الإجتماعي. فاللغة تعالج في الأغلب أنها مجرد التعبير عن الفكر. حقًا اللغة أداة منطقية، ولكنها أساسًا وقبل كل شيء أداة إجتماعية. واللغة سبيل التفاهم، فهي الأداة التي يشارك بها الفرد مع غيره أفكارهم ومشاعرهم. وحين تعالج اللغة على أنها مجرد طريقة لحصول الفرد على المعلومات، أو إستعراض ما تعلمه، فإنها تفقد دافعها وهدفها الإجتماعي.

لايوجد إذن أي تتابع في الدراسات في المنهج المدرسي المثالى. وإذا كانت التربية هي الحياة، فلكل حياة منذ البداية جانب علمى، وجانب خاص بالفن والثقافة. وجانب خاص بالإتصال. فلا يمكن أن يكون صحيحًا أن الدراسات الملائمة لفصل مدرسي هي مجرد القراءة والكتابة، وفي فصل مدرسي أرقى هي المطالعة أو الأدب أو العلم. ليس التقدم في تتابع الدراسات، بل في نمو إتجاهات جديدة نحو الخبرة، وإهتمامات جديدة في الخبرة.

At present we lose much of the value of literature and language studies because of our elimination of the social clement. Language is almost always treated in the books of pedagogy simply as the expression of thought. It is true that language is a logical instrument, but it is fundamentally and primarily a social instrument. device for communication; it is the tool thru which one individual comes to share the ideas and feelings of others. When treated simply as a way of getting individual information, or as a means of showing off what one has learned, it loses its social motive and end.

There is, therefore, no succession of studies in the ideal school curriculum. If education is life, all life has, from the outset, a scientific aspect, an aspect of art and culture, and an aspect of communication. It cannot, therefore, be true that the proper studies for one grade are mere reading and writing, and that at a later grade, reading, or literature, or science, may be introduced. The progress is not in the succession of studies, but in the development of new attitudes towards, and new interests in, experience.

يجب أن نتصور التربية على أنها تجديد مستمر للخبرة، وأن عملية التربية والغاية منها شيء واحد.

إن وضع أي غاية خارج التربية بإعتبار تلك الغاية هدفها ومعيارها، ينتزع من عملية التربية الكثير من مغزاها، ويجعلنا نعتمد على مؤثرات مزيفة وخارجية حين نعامل الطفل.

Education must be conceived as a continuing reconstruction of experience; that the process and the goal of education are one and the same thing.

To set up any end outside of education, as furnishing its goal and standard, is to deprive the educational process of much of its meaning, and tends to make us rely upon false and external stimuli in dealing with the child.

المادة الرابعة

طبيعة الطريقة

إني أعتقد أنّ مسألة الطريقة ترجع في النهاية إلى مسألة ترتيب نمو قوى الطفل واهتماماته.

إن القانون الخاص بتقديم المواد ومعالجتها هو القانون الذي تتضمنه طبيعة الطفل ذاتها. وحيث كان الأمر كذلك، فإني أعتقد أن الأحكام الآتية عظيمة الأهمية في تحديد الروح التي تطبق عليها التربية.

Article Four

The Nature of Method

I BELIEVE THAT -- The question of method is ultimately reducible to the question of the order of development of the child's powers and interests. The law for presenting and treating material is the law

يسبق الجانب الإيجابي الجانب السلبي في نمو طبيعة الطفل؛ فالتعبير ينشأ قبل الإنطباع الواعي؛ والنمو العضلي يسبق النمو الحسي؛ والحركات تظهر قبل الإحساسات الشعورية. إني أعتقد أن الشعور في جوهره حركي أو إندفاعي؛ وأن الحالات الشعورية تميل إلى إظهار نفسها في حركة.

إغفال هذا المبدأ علة الكثير من ضياع الوقت والجهد في عمل المدرسة، إذ يُدفع الطفل إلى هيئة سلبية أو قابلية أو إمتصاصية. فالظروف المحيطة بالطفل لا تسمح له بإتباع قانون طبيعته، ونتيجة ذلك هي التصدع والضياع.

الأفكار (العمليات الفكرية والعقلية) تنشأ أيضًا من العمل وتتطور من أجل سيطرة أفضل على العمل. إن ما نسميه العقل هو أولًا قانون النظام أو العمل المثمر. إن محاولة تنمية قوى الإستدلال وقوى الحكم بغير رجوع إلى انتخاب وسائل العمل وترتيبها، هي المغالطة الأساسية في طرقنا الحاضرة لمعالجة هذا الموضوع. ونتيجة ذلك أننا نواجه الطفل برموز تعسفية. ومع أن الرموز ضرورة لابد منها في النمو العقلى، إلا أن منزلتها هي أنها أدوات لتوفير الجهود، أما حين تقدم وحدها فهي مجموعة من الأفكار التعسفية والخالية من المعنى تفرض فرضًا من خارج.

implicit within the child's own nature. Because this is so I believe the following statements are of supreme importance as determining the spirit in which education is carried on.

The active side precedes the passive in the development of the child nature; that expression comes before conscious impression; that the muscular development precedes the sensory; that movements come motor or impulsive; that conscious states tend to project themselves in action.

The neglect of this principle is the cause of a large part of the waste of time and strength in school work. The child is thrown into a passive, receptive, or absorbing attitude. The conditions are such that he is not permitted to follow the law of his nature; the result is friction and waste.

Ideas (intellectual and rational processes) also result from action and evolve for the sake of the better control of action. What we term reason is primarily the law of order or effective action. To attempt to

الصورة أعظم أداة للتعليم، لأن ما يحصل عليه الطفل من أي موضوع يُعرض عليه ليس إلا صورًا يكونها لنفسه عن هذا الموضوع.

لو أنفقت تسعة أعشار الطاقة، التي تنفق الآن في تحفيظ الطفل أمورًا معينة، في تكوين الطفل الصور الملائمة، لسهلت مشقة التعليم إلى حد كبير.

أكثر حكمة وأعظم فائدة أن ينفق الكثير من الوقت والعناية، مما يخصص اليوم اليوم في إعداد الدروس وإلقائها، في تدريب قوة تصور الطفل والعمل على

develop the reasoning powers, the powers of judgment, without reference to the selection and arrangement of means in action, is the fundamental fallacy in our present methods of dealing with this matter. As a result we present the child with arbitrary symbols. Symbols are a necessity in mental development, but they have their place as tools for economizing effort; presented by themselves they are a mass of meaningless and arbitrary ideas imposed from without.

The image is the great instrument of instruction. What a child gets out of any subject presented to him is simply the images which he himself forms with regard to it.

If nine-tenths of the energy at present directed towards making the child learn certain things were spent in seeing to it that the child was forming proper images, the work of instruction would be indefinitely facilitated.

Much of the time and attention now given to the preparation and presentation of lessons might be more wisely and profitably expended in training the child's power of imagery and in seeing to it that he was

دوام تكوين صور حية نامية للموضوعات المتعددة التي يتصل بها في خبرته.

الاهتمامات دلائل القوة النامية وأعراضها، وأعتقد أنها تمثل القوى في فجر ظهورها، ومن أجل ذلك كانت الملاحظة المستمرة للإهتمامات ذات أهمية قصوى للمربي.

يجب ملاحظة هذه الإهتمامات على أنها مظهر لحالة النمو التي بلغها الطفل.

إنها تنبئ بالمرحلة التي سوف يجتازها.

من خلال الملاحظة المستمرة لإهتمامات الطفولة يستطيع الراشد أن ينفذ إلى حياة الطفل ويرى ما هي مستعدة له وأي مادة يمكن أن يشتغل بها إشتغالًا أوفق وأكثر ثمرة.

لا ينبغي أن نسخر من هذه الإهتمامات أو نكبتها، لأن كبت الاهتمام هو إستبدال الراشد بالطفل. فنضعف بذلك ما عنده من فضول فكري وألمعية ذهنية، ونقتل حبه للمبادأة، ونكتم أنفاس الاهتمام. والسخرية من الاهتمامات هو إستبدال العابر بالدائم، ذلك أن الإهتمام دليل دائما على قوة ما خفية، وما يهمنا هو الكشف عن هذه القوة. إن السخرية من الإهتمام هو الفشل في النفاذ إلى قاع السطح، ثمرة ذلك المؤكدة هو إحلال النزوة والهوى محل الإهتمام الأصيل

continually forming definite vivid and growing images of the various subjects with which he comes in contact in his experience.

Interests are the signs and symptoms of growing power. I believe that they represent dawning capacities. Accordingly the constant and careful observation of interests is of the utmost importance for the educator.

These interests are to be observed as showing the state of development which the child has reached.

They prophesy the stage upon which he is about to enter.

Only thru the continual and sympathetic observation of childhood's interests can the adult enter into the child's life and see what it is ready for, and upon what material it could work most readily and fruitfully.

These interests are neither to be humored nor repressed. To repress interest is to substitute the adult for the child, and so to weaken intellectual curiosity and alertness, to suppress initiative, and to deaden interests. To humor the interest is to substitute the transient for the

الإنفعالات ردود أفعال.

إن محاولة إثارة أو تنبيه الإنفعالات دون ما يقابلها من نشاط يؤدي إلى إيجاد حالة نفسية مرضية غير صحية.

لو أمكننا غرس عادات حسنة في العمل والفكر تعتمد على الخير والحق والجمال. لجرت إنفعالات في الطريق السليم من تلقاء نفسها.

أعظم شر يصيب التربية بعد الجمود والبلادة والشكلية والروتين هو العاطفية.

هذه العاطفية هي النتيجة المحتوية لمحاولة الفصل بين الوجدان والعمل.

permanent. The interest is always the sign of some power below; the important thing is to discover this power. To humor the interest is to fail 10 penetrate below the surface, and its sure result is to substitute caprice and whim for genuine interest.

The emotions are the reflex of actions.

To endeavor to stimulate or arouse the emotions apart from their corresponding activities is to introduce an unhealthy and morbid state of mind.

If it can only secure right habits of action and thought, with reference to the good, the true, and the beautiful, the emotions will for the most part take care of themselves.

Next to deadness and dullness, formalism and routine, our education is threatened with no greater evil than sentimentalism.

This sentimentalism is the necessary result of the attempt to divorce feeling from action.

المادة الخامسة

المدرسة والتقدم الإجتماعي

إني أعتقد أنّ التربية هي الطريقة الأساسية للتقدم والإصلاح الإجتماعي.

كل إصلاح لا يعتمد إلا على قوة القانون، أو الرهبة من بعض العقوبات، أو التغيير في التنظيم الخارجي أو الآلى، فهو إصلاح عابر لا قيمة له.

Article Five

The School and Social Progress

I BELIEVE THAT – Education is the fundamental method of social progress and reform.

All reforms which rest simply upon the enactment of law, or the threatening of certain penalties, or upon changes in mechanical or outward arrangements, are transitory and futile.

Education is a regulation of the process of coming to share in the social consciousness; and that the adjustment of individual activity on the basis of this social consciousness is the only sure method of social reconstruction.

التربية تنظيم لعملية المشاركة في الوعي الإجتماعي. وتوافق نشاط الفرد على أساس هذا الوعي الإجتماعي هو الطريقة الوحيدة المؤكدة للتجديد الإجتماعي.هذه الفكرة تلحظ بعين الإعتبار كلًا من المثل الفردية والإجتماعية. فهى فردية بحق لأنها تعترف بتكوين خلق معين على أنه الأساس الصحيح الوحيد للمعيشة المستقيمة. وهي إجتماعية لأنها تعترف بأن هذا الخلق المستقيم لا يتكون بالتعاليم والمثل والنصائح الفردية فحسب. بل بتأثير بعض صور الحياة الإجتماعية وحياة المؤسسات في الفرد، وأن الكائن الإجتماعي عن طريق المدرسة بإعتبارها عضوًا من أعضاء ذلك الكائن قد يحقق نتائج أخلاقية.

يتم التوفيق في المدرسة المثالية بين المثل العليا الفردية والإجتماعية. واجب الجماعة الذي تؤديه للتربية هو إذن واجبها الأخلاقي الأعظم.

ويمكن بالقانون والعقاب، بالإثارة والمناقشة الإجتماعيين. أن ينظم المجتمع ويكوِن نفسه بطريقة إتفاقية إلى حد ما. إما بالتربية فيستطيع المجتمع أن يصوغ أغراضه الخاصة به، وأن ينظم وسائله وموارده، فيشكل بذلك نفسه في صورة محدودة وبغير إسراف في الإتجاه الذي يرغب أن يتحرك إليه.

The conception has due regard for both the individualistic and socialistic ideals. It is duly individual because it recognizes the formation of a certain character as the only genuine basis of right living. It is socialistic because it recognizes that this right character is not to be formed by merely individual precept, example, or exhortation, but rather by the influence of a certain form of institutional or community life upon the individual, and that the social organism thru the school, as its organ, may determine cthical results.

In the ideal school we have the reconciliation of the individualistic and the institutional ideals.

The community's duty to education is, therefore, its paramount moral

By law and punishment, by social agitation and discussion, duty. society can regulate and form itself in a more or less haphazard and chance way. But thru education society can formulate its own pourposes, can organize its own means and resources, and thus shape itself with definiteness and economy in the direction in which it wishes to move.

متى اعترف المجتمع بإمكانيات هذا الإتجاه، وبالإلتزامات التي تفرضها هذه الإمكانيات، فلا يمكن تصور إلى أي حد تبلغ موارد الزمن والعناية والمال التي تكون تحت تصرف المربي.

من مهمة كل شخص يعنى بالتربية أن يوجه النظر إلى المدرسة بإعتبار أنها أعظم الأشياء خطرة في التقدم والإصلاح الإجتماعيين كي يفتح المجتمع عينيه ليرى منزلة المدرسة وما تقوم به من عمل، ويتنبه إلى ضرورة منح المربي الحاجات الكافية لأداء مهمته أداء صحيحًا.

التربية على هذا النحو عنوان على أكمل وأصدق إتحاد بين العلم والفن يمكن أن نتصوره في الخبرة الإنسانية.

الفن الذي يشكل قوى الإنسان ويلائم بينها وبين الخدمة الإجتماعية هو أرفع الفنون، إنه الفن الذي يدعو إلى خدمته أفضل الفنانين، فلا يبخل أحدهم ببصيرته وقلبه وبراعته وصنعته في سبيل هذه الخدمة.

When society once recognizes the possibilities in this direction, and the obligations which these possibilities impose, it is impossible to conceive of the resources of time, attention, and money which will be put at the disposal of the educator.

It is the business of everyone interested in education to insist upon the school as the primary and most effective interest of social progress and reform in order that society may be awakened to realize what the school stands for, and arouse to the necessity of endowing the educator with sufficient equipment properly to perform his task.

Education thus conceived marks the most perfect and intimate union of science and art conceivable in human experience,

The art of thus giving shape to human powers and adapting them to social service is the supreme art; one calling into its service the best of artists; that no insight, sympathy, tact, executive power, too great for such service.

مع نمو الخدمة النفسية التي تزيد في بصرنا بالتكوين الفردي وقوانين النمو؛ ومع نمو علم الإجتماع الذي يضيف إلى معارفنا التنظيم الصحيح للأفراد، يمكن إستغلال جميع الموارد العلمية لتحقيق أغراض التربية.

عندما يأتلف العلم والفن على هذا النحو. ينطلق أقوى دافع إلى العمل الإنساني. وتتفجر الينابيع الأصيلة السلوك الإنساني. وتضمن أفضل خدمة يمكن أن تؤديها الطبيعة البشرية..

ليست مهمة المعلم مجرد تدريب الأفراد. بل تكوين الحياة الإجتماعية الصحيحة.

يجب أن يعرف كل معلم كرامة مهنته. أنه خادم إجتماعي إنفرد بحفظ النظام الإجتماعي الصحيح، وتأمين النمو الإجتماعى الصادق.

وفي هذا الطريق المعلم هو دائما رسول الإله الحق، والهادي إلى ملكه الحق.

With the growth of psychological service, giving added insight into individual structure and laws of growth; and with growth of social science, adding to our knowledge of the right organization of individuals, all scientific resources can be utilized for the purposes of education.

When science and art thus join hands the most commanding motive for human action will be reached, the most genuine springs of human conduct aroused, and the best service that human nature is capable of guarantee.

The teacher is engaged, not simply in the training of individuals, but in the formation of the proper social life.

Every teacher should realize the dignity of his calling; that he is a social servant set apart for the maintenance of proper social order and the securing of the right social growth.

In this way the teacher always is the prophet of the true God and the usherer in of the true kingdom of God.

عقيدتي الفلسفية

١

كان الإيمان ذات يوم مما يكاد يجمع الناس على القول بأنه التسليم بمجموعة محدودة من القضايا الفكرية تسليمًا يقوم على سند من سلطة، وإذا كان ذلك وحيًا من السماء فهو أفضل. فالإيمان كان يعني إتباع عقيدة تشتمل على مجموعة مقررة من التعاليم. ولا تزال مثل هذه العقائد ترتل كل يوم في كنائسنا. غير أنه ظهر حديثًا مفهوم آخر للإيمان توحى به عبارة الفكر الأمريكى: «الإيمان هو الميل نحو العمل». والإيمان طبقًا لهذه النظرية هو منبع العقائد المكتوبة والإلهام الباعث على الكد. والتغيير من هذا المفهوم للإيمان إلى ذاك دليل على تبدل عميق، لأن إتباع أي نظام من المذاهب أو العقائد إتباعًا يستند إلى سلطة معينة يدل على إرتياب في مقدرة الخبرة، بما لها في ذاتها من حركة مستمرة، على تقديم المبادئ المطلوبة للإعتقاد والعمل. أما الإيمان بمعناه الجديد فيدل على أن الخبرة ذاتها هي السلطة النهائية الوحيدة.

WHAT I BELIEVE(1)

1

Faith was once almost universally thought to be acceptance of a definite body of intellectual propositions, acceptance being based upon

It meant preferably that of revelation from on high. authority - adherence to a creed consisting of set articles. Such creeds are recited daily in our churches. Of late there has developed another conception of faith. This is suggested by the words of an American thinker: “Faith is tendency toward action." According to such a view, faith is the matrix of formulated creeds and the inspiration of endeavor. Change from the one conception of faith to the other is indicative of a profound alteration. Adherence to any body of doctrines and dogmas based upon a specific authority signifies distrust in the power of experience to provide, in its own ongoing movement, the needed principles of belief

---

(1) In Forum, March 1930. Reprinted in Pragmatisni and American Culture, Boston, 1950, pp. 29-31.

مثل هذا الإيمان ينطوي على فلسفة بجميع عناصرها، إذ تتضمن أن طريق الخبرة ومادتها يكفلان للحياة التأييد والإستمرار، وأن ما في الخبرة من إمكانيات جدير بأن يمدنا بجميع الغايات والمثل العليا التي تنظم السلوك. فإذا

ظهرت للعيان هذه الأمور المترتبة على هذا الإيمان برزت عندئذ فلسفة محدودة. وليس في نيتي ها هنا أن أحاول بسط مثل هذه الفلسفة بل الإشارة إلى قيمة الفلسفة القائمة على الخبرة، بإعتبار أنها السلطة القصوى في المعرفة والسلوك في الحضارة الراهنة، وأثر هذه الفلسفة فيما يفكر فيه الناس ويفعلونه، وذلك لأن مثل هذا الإيمان ليس في الوقت الحاضر مفصلًا ولا هو موضع تسليم من معظم الناس، وحتى لو كان هذا الإيمان واضحًا في أذهان الناس ويسلمون به لكان أولى أن يكون جزءًا مما يعتقده ببداهة العقل السليم من أن يكون فلسفة بمعنى الكلمة.

and action. Faith in its newer sense signifies that experience itself is the sole ultimate authority.

Such a faith has in it all the elements of a philosophy. For it implies that the course and material of experience give support and stay to life, and that its possibilities provide all the ends and ideals that are to regulate conduct. When these implications are made explicit, there emerges a definite philosophy. I have no intention here of trying to unfold such a philosophy, but rather to indicate what a philosophy based on experience as the ultimate authority in knowledge and conduct means in the present state of civilization, what its reactions are upon what is thought and done. For such a faith is not at present either articulate or widely held. If it were, it would be not so much a philosophy as a part of common sense,

الواقع أن هذا الإيمان الذي نذهب إليه يعارض تيار التقاليد التي تعلم ما الإنسان. وبوجه عام أنكر الفلاسفة إمكان الخبرة والحياة أن ينظما أنفسهما وأن يقدما وسائلهما الخاصة بالتوجيه والإلهام. فلقد كانت الفلسفات التاريخية «أولية سابقة على الخبرة». بإستثناء بعض الإعتراضات العارضة. وهذه السمة المميزة لتلك الفلسفات صورة تعكس ذلك الواقع: وهو أن الشرائع الأخلاقية الغالبة والإعتقادات الدينية السائدة كانت تلتمس العون من شيء أعلى وأسمى من الخبرة. لقد إمتهنت الخبرة إمتهانًا فلسفيًا في مقابل شيء يؤخذ على أنه أعظم أساسا وأعلى منزلة.

أما الحياة كما يحياها الناس بالفعل فكان ينظر إليها على أنها إعداد لشيء خارج الحياة وموجود بعدها. فقد ذهبوا إلى أنها تخلو من القانون والمعنى والقيمة إلا حين تؤخذ على أنها شهادة الحقيقة وراء ذاتها. كانت العقائد السائدة قائمة على الزعم بضرورة الهرب من الخبرة وما يكتنفها من إبهام وشكوك.

In fact, it goes contrary to the whole trend of the traditions by which mankind is educated. On the whole it has been denied that experience and life can regulate themselves and provide their own means of direction and inspiration. Except for an occasional protest, historic philosophies have been transcendental." And this trait of philosophies is a reflex of the fact that dominant moral codes and religious beliefs have appealed for support to something above and beyond experience. Experience has been systematically disparaged in contrast with something taken to be more fundamental and superior in worth.

Life as it is actually lived has been treated as a preparation for something outside of it and after it. It has been thought lawless, without meaning and value, except as it was taken to testify to a reality beyond itsell. The creeds that have prevailed have been founded upon the supposed necessity of escape from the confusion and uncertainties of experience. Life has been thought to be evil and hopeless unless it could be shown to bear within itself the assured promise of a higher reality

واعتقد الناس أن الحياة شر ولا أمل فيها اللهم إذا أمكن بيان أنها تحمل في طياتها الوعد الحق بحقيقة أعلى. ولقد كانت فلسفات الهرب كذلك فلسفات تعويض عن أمراض العالم الذي نعيش فيه وآلامه.

وقلما بحث الإنسان ماذا يحدث لإمكانيات الخبرة إذا إكتشفت وأستغلت حقًا تمت كثير من الكشوف المنظمة في العلم. وكثير من الأعمال الجريئة في السياسة والإقتصاد والتسلية، غير أن هذا الإهتمام كان، إن صح هذا القول. عارضة ومعارضة للنظام السائد الرسمي في الإعتقاد. فلم يكن ذلك ثمرة الإعتقاد في مقدرة الخبرة على تقديم المبادئ المنظمة والغايات الموجهة. كانت الأديان مشبعة بالغيب، والغيب يعني بالضبط ما بوجد وراء الخبرة. وارتبطت القوانين الأخلاقية بهذه الغيبية الدينية فالتمست أساسها منها وضمانها فيها والتقابل مع مثل هذه الأفكار الراسخة في جميع الثقافة الغربية هو الذي يعطي فلسفة الإيمان بالخبرة معنى محدودًا وعميقًا.

Philosophies of escape have also been philosophies of compensation for the ills and sufferings of the experienced world.

Mankind has hardly inquired what would happen if the possibilities of experience were seriously explored and exploited. There has been much systematic exploration in science and much frantic exploitation in politics, business, and amusement. But this attention has been, so to say, incidental and in contravention to the professedly ruling scheme of belief. It has not been the product of belief in the power of experience to furnish organizing principles and directive ends. Religions have been saturated with the supernatural -- and the supernatural signifies precisely that which lies beyond experience. Moral codes have been allied to this religious supernaturalism and have sought their foundation and sanction in it. Contrast with such ideas, deeply embedded in all Western culture, give the philosophy of faith in experience a definite and profound meaning.

٢

لأمر ما لجأ الناس في القديم إلى الفلسفات القائمة بما هو فوق التجربة ووراءها؟ ولأمر ما يظن اليوم أنه من الممكن العدول عن هذه السبيل؟

كان الناس والجواب عن السؤال الأول هو أنه لا ريب في أن الخبرة التي يحصلون عليها، وكذلك أي خبرة كان يمكن لهم تصور حصولها في حدود المعقول. لم يكن فيها أي دلالة على القدرة أن تقدم وسائل تنظيم نفسها. على العكس قدمت وعودًا أبت أن تحققها، وأيقظت في النفوس أشواقًا ثم حرمتها من نيلها، وأشعلت فيها آمالا وأطفأها، وبعثت مُثُلًا ثم لم تبال بتحقيقها بل كانت معادية لها. أما الذين عجزوا عن حل المتاعب والشرور التي جلبتها الخبرة معها، فقد كان من الطبيعي أن يفقدوا الثقة في قدرة الخبرة على تقديم التوجيه النافذ. وما دامت الخبرة لم تستغل على الفنون التي توجه بها طريقها ذاته، فلا جرم أن ينشأ عن ذلك فلسفات وأديان الهرب والتعويض بالعزاء.

11

Why have men in the past resorted to philosophies of that which is above and beyond experience? And why should it be now thought possible to desist from such recourse? The answer to the first question is, undoubtedly, that the experience which men had, as well as any which they could reasonably anticipate, gave no signs of ability to furnish the means of its own regulation. It offered promises it refused to fulfill; it awakened desires only to frustrate them; it created hopes and blasted them; it evoked ideals and was indifferent and hostile to their realization. Men who were incompetent to cope with the troubles and evils that experience brought with it, naturally distrusted the capacity of experience to give authoritative guidance. Since experience did not contain the arts by which its own course could be directed, philosophies and religions of escape and consolatory compensation naturally ensued.

فما هي الأسباب التي تجعلنا نفترض تغير هذه الأحوال حتى أصبح الآن من الممكن الوثوق بإمكانيات الخبرة ذاتها؟ يقدم لنا الجواب عن هذا السؤال مضمون فلسفة في الخبرة. فثمة سمات في خبرة اليوم لم تكن معروفة ولا حاصلة حين كانت المعتقدات الحاكمة في القديم نامية. أما الخبرة في الوقت الحاضر فإنها تملك كجزء من نفسها مناهج علمية للكشف والإختبار. وتتميز هذه الخبرة بالمقدرة على خلق الصنائع التكنيكية والتكنولوجيا – أي الفنون التي تنظم وتستخدم سائر أنواع الشروط وألوان النشاط الطبيعية والإنسانية. وهذه الأمور الجديدة تعطى الخبرة وإمكاناتها معنى جديدة في أساسه. ومن الشائع المعروف أنه منذ القرن السابع عشر أحدث العلى ثورة في معتقداتنا عن الطبية الخارجية، وهو اليوم آخذ كذلك في إحداث مثل هذه الثورة عن الإنسان.

وعندما تنعم عقولنا النظر في هذا التغير الخارق، فأكبر الظن أنها تفكر في التبدل الذي حدث لموضوع علم الفلك والطبيعيات والكيمياء وعلم الحياة وعلم

What are the grounds for supposing that this state of affairs has changed and that it is now possible to put trust in the possibilities of experience itself? The answer to this question supplies the content of a philosophy of experience. There are traits of present experience which were unknown and unpossessed when the ruling beliefs of the past were developed. Experience now owns as a part of itself scientific methods of discovery and test; it is marked by ability to create techniques and technologies that is, arts which arrange and utilize all sorts of conditions and energies, physical and human. These new possessions give experience and its potentialities a radically new meaning. It is a commonplace that since the seventeenth century science has revolutionize our beliefs about outer nature, and it is also beginning to revolutionize those about man.

When our minds dwell on this extraordinary change, they are likely to think of the transformation that has taken place in the subject matter of astronomy, physics, chemistry, biology, psychology, anthropology,

النفس وعلى الإنسان وما إلى ذلك. ولكن مهما يكن هذا التغير عظيمًا فإنه يتضاءل بالقياس إلى التغيير الذي حدث في المنهج، مما كان سببًا في ثورة مضمون المعتقدات. وفضلًا عن ذلك فإن المناهج الحديثة قد حملت معها تغيرة أساسيًا في موقفنا الفكرى وحدّة يقظته. ذلك أن المنهج الذي نسميه «بالعلمي» يكون بالنسبة الإنسان العصر الحديث (ولا بعد الإنسان حديثًا لمجرد أنه يعيش في سنة ١٩٣٠) الوسيلة الوحيدة التي يعتمد عليها في كشف الستار عن حقائق الوجود. وحصول الإنسان على هذا المنهج الجديد الذي لا يمكن وضع حدود لإستخدامه يدل على فكرة جديدة عن طبيعة الخبرة وإمكانياتها. إنه يجلب روحًا جديدة من الثقة والسيطرة والأمن.

وللتغيير في المعرفة مقابل واضح وعملى فيما نسميه «الإنقلاب الصناعي» وما صحبه من إبتداع فنون توجه طاقات الطبيعة وتستخدمها. فالتكنولوجيا تشتمل بالطبع على الفنون الهندسية التي أنتجت السكك الحديدية، والباخرة والسيارة، والتليفون، والراديو، وآلة الطباعة. ولكنها تشتمل كذلك على وسائل جديدة في الطب وحفظ الصحة، والتأمين بسائر فروعه، وفي إمكانها إن لم يكن لها بالفعل، مناهج أساسية جديدة في التربية وألوان أخرى من العلاقات الإنسانية. و«التكنولوجيا» تعني جميع الفنون البصيرة التي بها يوجه نشاط الطبيعة والإنسان، ويستخدم في تحقيق الحاجات الإنسانية، ولا يمكن أن تقصر التكنولوجيا على عدد قليل من الصور الخارجية والآلية. لقد أصبحت الفكرة التقليدية عن الخبرة بالية بعد أن واجهت إمكانيات التكنولوجيا الحديثة.

and so on. But great as is this change, it shrinks in comparison with the change that has occurred in method. The latter is the author of the revolution in the content of beliefs. The new methods have, moreover, brought with them a radical change in our intellectual attitude and its attendant morale. The method we terin scientific forms for the modern man and a man is not modern merely because he lives in 1930) the sole dependable means of disclosing the realities of existence. It is the sole authentic mode of revelation. This possession of a new method, to the use of which no limits can be put, signifies a new idea of the nature and possibilities of experience. It imports a new morale of confidence, control, and security.

The change in knowledge has its overt and practical counterpart what we term the Industrial Revolution, with its creation of arts for directing and using the energies of nature. Technology includes, of course, the engineering arts that have produced the railway, steamship, automobile, and airplane, the telegraph, telephone, and radio, and the

وقد نجحت نظريات مختلفة نجاحًا عظيمًا أو قليلًا في التعبير عن هذا الوجه وذاك للحركات الجديدة. غير أنها لم تتفق فيما بينها فيا تختص بالعادات الراهنة والمستقبل الموجه للرجال والنساء، يشهد بهذه الحقيقة دليلان وإختباران عظيمان. في العالم وفي الصناعة يُسلم بوجه عام بواقع التغير الدائم، أما العقائد الأخلاقية والدينية والمذاهب الفلسفية المفصلة فإنها تقوم على فكرة الثبات. كان التغير في تاريخ الجنس البشري مخوفًا. نظر إليه على أنه منبع الفساد وإتخذت مثلها الأعلى الكشف عن الدائم واللامتغير. وسلمت الفلسفات السائدة مادية كانت أم روحية بالفكرة ذاتها كأساس لها.

printing press. But it also includes new procedures in medicine and hygiene, the function of insurance in all its branches, and, in its potentiality if not actualization, radically new methods in education and other modes of human relationship. “Technology" signifies all the intelligent techniques by which the energies of nature and man are directed and in satisfaction of human needs; it cannot be limited to a few outer and comparatively mechanical forms. In the face of its possibilities, the traditional conception of experience is obsolete.

Different theories have expressed with more or less success this and that phase of the newer movements. But there is no integration of them into the standing habits and the controlling outlook of men and women. There are two great signs and tests of this fact. In science and in industry the fact of constant change is generally accepted. Moral, religious, and articulate philosophic creeds are based upon the idea of fixity. In the history of the race, change has been feared. It has been looked upon

والإنحلال، وعورض باعتباره علة الخلل والتشويش والفوضى. ومن أعظم أسباب الرجوع إلى شيء وراء الخبرة هو أن الخبرة في جريان دائم مما جعل الناس يلتمسون خارجها الإستقرار والسلام. وكانت العلوم الطبيعية حتى القرن السابع عشر تشارك في الإعتقاد في سمو الثابت على المتحرك،

وعكس كلا العلم والفلسفة في هذا التعلق بالثابت واللا متغير إعتقاد الدين والأخلاق العام والشائع، فاللادوام كان يعني اللاأمن، أما الدائم فكان الأساس الوحيد للثقة والعون وسط صروف الدهر. وقدمت المسيحية وحيًا ثابتًا لموجود لم يزل، وحق لا يتغير، ثم نظم الوحي في مذهب من القواعد والغايات المحددة لتوجيه الحياة. ومن ثم إعتبرت «الأخلاق» شريعة من القوانين هي هي في كل مكان وفي جميع العصور. والحياة الفاضلة هي تلك التي كان يعيشها المرء متعلقًا في ثبات بمبادئ ثابتة.

as the source of decay and degeneration. It has been opposed as the cause of disorder, chaos, and anarchy. One chief reason for the appeal to something beyond experience was the fact that experience is always in such flux that men had to seek stability and peace outside of it. Until the seventeenth century, the natural sciences shared in the belief in the superiority of the immutable to the moving, and took for their ideal the discovery of the permanent and changeless. Ruling philosophies, whether materialistic or spiritual, accepted the same notion as their foundation.

In this attachment to the fixed and immutable, both science and philosophy reflexed the universal and pervasive conviction of religion and morals. Impermanence meant insecurity; the permanent was the sole ground of assurance and support amid the vicissitudes of existence. Christianity proffered a fixed revelation of absolute, unchanging Being and truth; and the evelation was elaborated into a system of definite rules and ends for the direction of life. Hence morals" were conceived as a code of laws, the same everywhere and at all times. The good life was one lived in fixed adherence to fixed principles.

٣

وفي مقابل سائر هذه الإعتقادات نجد أن الحقيقة البارزة في جميع فروع العلم الطبيعي هي أن الوجود كون الشيء في جريان، في تغير. ومع ذلك فعلى الرغم من أن فكرة الحركة والتغير أصبحت مألوفة في العلوم الطبيعية فليس لها إلا أثر ضئيل نسبيًا في أذهان العامة حين ينظرون إلى الدين والأخلاق والإقتصاد والسياسة، في هذه الميادين لا يزال من المفروض أن يقع إختيارنا بين أمرين: إما التشويش والفوضى، و إما شيء ثابت ولا متغير. ومن المسلم به أن المسيحية هي خاتم الأديان، وأن المسيح هو التجسد الكامل المتغير للإلهي والإنساني. ومن المسلم به أن نظامنا الإقتصادي الراهن، على الأقل من جهة المبدأ، يعبر عن شيء نهائي، شيء باق – مع أمل عارض في بعض التحسينات في التفاصيل. ومن المسلم به على الرغم مما يشهد به التغير الدائم في الوقت الراهن أن نظم الزواج والأسرة، تلك التي تمت في أوربا في العصر الوسيط، هي القول الفصل الذي لا يتغير في هذا الصدد.

III.

In contrast with all such beliefs, the outstanding fact in all branches of natural science is that to exist is to be in process, in change. Nevertheless, although the idea of movement and change has made itself at home in the physical sciences, it has had comparatively little influence on the popular mind as the latter looks at religion, morals, economics, and politics. In these fields it is still supposed that our choice is between confusion, anarchy, and something fixed and immutable. It is assumed that Christianity is the final religion; Jesus the complete and unchanging embodiment of the divine and the human. It is assumed that our present economic régime, at least in principle, expresses something final, something to endure − with, it is incidentally hoped, some improvements in detail. It is assuned, in spite of evident flux in the

هذه الأمثلة تشير إلى مدى إستمرار مثل الثبات في عالم متحرك. وستقبل فلسفة الخبرة هذه الحقيقة بكل ما فيها من قيمة، نعني أن أنواع الوجود الإجتماعي والخلقي هي كأنواع الوجود الطبيعي في حالة من التغير المستمر ولو أنه غامض. لن تحاول هذه الفلسفة أن تخفي حقيقة التعديل الذي لا مناص منه، ولن تبذل أي محاولة لوضع حدود ثابتة لمدى التغيرات التي سوف تحدث. ذلك أنها بدلًا من بذل مجهود عقيم للتعلق بشيء ثابت والإطمئنان في رحابه، ستبذل هذا الجهد في تحديد صفة التغييرات الجارية، وفي تقديم بعض التوجيه البصير لهذه التغييرات الخاصة بالأمور التي تهم حياتنا أعظم الأهمية. وليس من شأن هذه الفلسفة أن ترعى الأفكار المثالية الخاصة بسمو مثل هذا التوجيه البصير للتغييرات الإجتماعية، ولكن من واجبها أن تؤمن بإمكان تأثيرها البطيء بمثل ما حقق الناس الأثر الكامل للثورة التي تحققت من قبل في الأمور الطبيعية والتكنولوجية.

actual situation, that the institutions of marriage and family that developed in medieval Europe are the last and unchanging word.

These examples hint at the extent to which ideals of fixity persist in a moving world. A philosophy of experience will accept at its full value the fact that social and moral existences are, like physical existences, in a state of continuous if obscure change. It will not ry to cover up the fact of inevitable modification, and will make no attempt to set fixed limits to the extent of changes that are to occur. For the futile effort to achieve security and anchorage in something fixed, it will substitute the effort to determine the character of changes that are going on and to give them in the affairs that concern us most some measure of intelligent direction. It is not called upon to cherish Utopian notions about the imminence of such intelligent direction of social changes. But it is committed to faith in the possibility of its slow effectuation in the degree in which men realize the full import of the revolution that has already been effected in physical and technical regions.

وحيثما يسود الفكر الخاص بالثبات، يسود كذلك الفكر الخاص بالوحدة الشاملة. وإنك لتجد فلسفة الحياة الشعبية ممتلئة بالرغبة في بلوغ مثل هذه الوحدة الشاملة، وإنقطعت الفلسفات الشكلية لتحقيق هذه الرغبة تحقيقًا فكريًا. أنظر إلى المقدار الذي يشغله التفكير الشعبي في البحث عن معنى الحياة وعن الغاية من الكون، تر أن الناس الذين يطلبون مغزى واحدة وغاية واحدة إما أن يصوغوا عنهما فكرة تتفق مع رغباتهم وتقاليدهم، وإما أن يقلعوا عن التفكير إذا لم يجدوا مثل هذه الوحدة الواحدة، وينتهي بهم الأمر إلى أنه لا وجود لأي معنى حقيقى أو قيمة حقيقية في أي مرحلة من مراحل الحياة.

ومع ذلك فليس لهذين البديلين الاتجاهين حدٌ، إذ لا ضرورة للوقوف عند إختيار عدم المعنى أصلًا أم إختيار معنى واحد شامل، فهناك معان كثيرة وأغراض كثيرة في المواقف التي تواجهنا، أو معنى وغرض لكل موقف، ولكل منهما طريقته الخاصة في تحدي الفكر والعمل، ولكل منها قيمته الخاصة الذاتية.

Wherever the thought of fixity rules, that of all-inclusive unity rules also. The popular philosophy of life is filled with desire to attain such an all-embracing unity, and formal philosophies have been devoted to an intellectual fulfillment of the desire. Consider the place occupied in popular thought by search for the meaning of life and the purpose of the universe. Men who look for a single purport and a single end either frame an idea of them according to their private desires and tradition, or else, not finding any such single unity, give up in despair and conclude that there is no fenuine meaning and value in any of life's episodes.

The alternatives are not exhaustive, however. There is no need of deciding between no meaning at all and one single, all-embracing meaning.

There are many meanings and many purposes in the situations with which we are confronted - one, so to say, for each situation. Each offers its own challenge to thought and endeavor, and presents its own potential value.

ومن المستحيل فيما أرى أن نبدأ بتصور التغييرات التي ستحدث في الحياة – شخصية كانت أم جماعية– إلا إذا إستبدلنا فكرة تعدد المعاني والأغراض المرتبطة فيما بينها بفكرة المعني والغرض. ذلك أن البحث عن خير واحد شامل مصيره حتما إلى الفشل. والسعادة التي في مقدور الحياة أن تقدمها لنا إنما تنشأ من الإشتراك الكامل لجميع القوي في محاولة إستخلاص المعني الكامل والوحيد من كل موقف متغير. ثم إن الإيمان بالإمكانيات المتعددة لمختلف أنواع الخبرة يكون مصحوبًا بالمتعة في الكشف الدائم والنمو المستمر، ومثل هذه المتعة ممكنة حتى في وسط المتاعب والهزائم حين نقف من تجارب الحياة على أنها كشف الكوامن المعاني والأغراض التي علينا أن نستخدمها وسائل لتجارب مستقبلة أهم وأكمل.

ذلك أن الإعتقاد في غرض مفرد يشتت الفكر ويبدد النشاط الذي كان يمكن أن يعين على صياغة عالم أفضل إذ نحن وجهناه نحو أهداف يمكن بلوغها.

It is impossible, I think, even to begin to imagine the changes that would come into life - personal and collective---if the idea of a plurality of interconnected meanings and purposes replaced that of the meaning and purpose. Search for a single, inclusive good is doomed to failure. Such happiness as life is capable of comes from the full participation of all our powers in the endeavor to wrest from each changing situation of experience its own full and unique meaning. Faith in the varied possibilities of diversified experience is attended with the joy of constant discovery and of constant growing. Such a joy is possible even in the midst of trouble and defeat, whenever life experiences are treated as potential disclosures of meanings and values that are to be used as means to a fuller and more significant future experience. Belief in a single purpose distracts thought and wastes energy that would help make the world better if it were directed to attainable ends.

٤

لقد قررت مبدأ عامًا لأني أرى أن الفلسفة شيء أكثر من تعداد مسائل الإعتقاد فيما يختص بهذا الأمر أو ذاك. ولكن المبدأ لا يمكن أن يظفر بالتحديد اللهم إلا بتطبيقه على الأمور الواقعية. وبعد، فما الرأي في الدين؟ أيؤدى نبذ ما وراء التجربة كذلك إلى الإلحاد عن كل دين؟ لا شك أن ما وراء التجربة. يتطلب تسليها بهذه الغيبية، وهذه العقائد الثابتة، والنظم الصارمة التي إرتبطت المسيحية بها تاريخيا. غير أن ما إطلعت عليه من الطبيعة البشرية ومن التاريخ دلني على أن المضمون الفكري للأديان قد إنتهى دائمًا بأن يتلاءم مع الشروط العلمية والإجتماعية عقب كشف الستار عن هذه الشروط. وقد يمكن أن يقال بوجه ما إن مضمون الأديان أصبح يعيش عالة على ثمار العلم والإجتماع.

IV.

I have stated a general principle, because philosophy, I take it, is more than an enumeration of items of belief with respect to this and that question. But the principle can acquire definiteness only in application to actual issues. How about religion? Does renunciation of the extraempirical compel also an abandonment of all religion? It certainly exacts a surrender of that supernaturalism and fixed dogma and rigid institutionalism with which Christianity has been historically associated. But as I read human nature and history, the intellectual content of religions has always finally adapted itself to scientific and social conditions after they have become clear. In a sense, it has been parasitic upon the latter.

لهذا السبب لست أرى أن يشغل أولئك الذين يبحثون في المستقبل الاتجاه أنفسهم بالصراع بين العلم والمذاهب التقليدية – على الرغم من أنني أفهم حيرة المتشددين والأحرار على السواء ممن وحدوا بين الدين و بين مجموعة خاصة من العقائد. وأحب أن الإهتمام بمستقبل الدين يجب أن يتجه وجهة مختلفة. فمن العسير أن نتبين كيف يستطيع الدين، بعد أن تلاءم مع أثر المعرفة الخادمة العقائد الكنيسة. أن يتلاءم مع النظم الإجتماعية التقليدية ويبقى مع ذلك حيًا.

ويبدو لي أن الخطر الداهم على الدين برجع إلى أنه أصبح عظيم الإحترام، فقد أضحى إلى حد كبير ضمانًا لكل ما هو موجود في المجتمع، وضربًا من الشرح والتعليق على النظم والعرف. لقد كانت المسيحية الأصلية مدمرة في مزاعمها، فهي دين يدعو إلى إنكار الذات وإنذار الإنسان، إلى الزهد في «العالم» والتحذير من «الدنيا». لقد طالبت المسيحية بتغير القاب مما أدى إلى تغيير ثوري في العلاقات الإنسانية. وما دام العالم الغربي يزعم اليوم أنه أصبح مسيحيًا. فهو يتقبل نظمًا بالية ويباركها. إن الدين الذي بدأ مطالبًا بتغيير ثوري ثم أصبح ضمانًا لنظم إقتصادية وسياسية ودولية مستقرة يجب فيا نظن أن يسوق إتباعه المخلصين إلى تأمل أقوال السيد الذي أسس ذلك الدين: «ويل لكم إذا قال فيكم جميع الناس حسنًا» وفي قوله: «طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم».

For this reason I do not think that those who are concerned about the future of a religious attitude should trouble themselves about the conflict of science with traditional doctrines -- though I can understand the perplexity of fundamentalists and liberals alike who have identified religion with a special set of beliefs. Concern about the future of religion should take, I think, a different direction. It is difficult to see how religion, after it has accommodated itself to the disintegrating effect of knowledge upon the dogmas of the church, can accommodate itself to traditional social institutions and remain vital,

It seems to me that the chief danger to religion lies in the fact that it has become so respectable. It has become largely a sanction of what socially exists a kind of gloss upon institutions and conventions.

It was a religion Primitive Christianity was devastating in its claims. of renunciation and denunciation of the 'world", it demanded a change of heart that entailed a revolutionary change in human relationships. Since the Western world is now alleged to be Christianized, a world of

لست أعني هذا أن مستقبل الدين مرهون بالرجوع إلى رؤيا الوحى المبشره بإقبال مملكة السماء. ولست أعني أني أذهب إلى أن المسيحية الأولى كانت تحمل في طياتها بذور علاج شاف للشرور الراهنة. وحل جاهز لمشكلات الوقت الحاضر. بل أزعم أن مستقبل الدين مرتبط بإمكان الخبرة الإنسانية والعلاقات البشرية مما يخلق إحساسًا هامًا بتضامن المصالح الإنسانية، ويبعث على العمل حتى يجعل ذلك الإحساس حقيقة. وإذا إستطاعت نظمنا الدينية أن تتعلم كيف تستخدم ما لها من رموز وطقوس للتعبير عن مثل هذا الإيمان وتقويته فقد تمكن أن تصبح حليفة نافعة لفكرة عن الحياة تقوم على الإنسجام مع المعرفة والحاجات الإجتماعية.

outworn institutions is accepted and blessed. A religion that began as a demand or a revolutionary change and that has become a sanction to established economic, political, and international institutions should perhaps lead its sincere devotees to reflect upon the sayings of the one worshiped as its founder: Woe unto you when all men shall speak well of you," and, Blessed are ye when men shall revile you and persecute you."

I do not mean by this that the future of religion is bound up with a return to the apocalyptic vision of the speedy coming of a heavenly kingdom. I do not mean that I think early Christianity has within itself even the germs of a readymade remedy for present ills and a readymade solution for present problems. Rather I would suggest that the future of religion is connected with the possibility of developing a faith in the possibilities of human experience and human relationships that will create a vital sense of the solidarity of human interests and inspire action to make that sense a reality. If our nominally religious

ولما كانت الحضارة الغربية الراهنة إنما هي إلى حد كبير على ما هي عليه بسبب قوى الصناعة والتجارة، فإن الإتجاه الديني الصحيح يجب أن يهتم بكل ما يؤثر أثر عميقة في العمل الإنساني، وفي الفراغ الذي يعتمد على شروط العمل ونتائجه، أي أن هذا الإتجاه يجب أن يعترف بأهمية العوامل الإقتصادية في الحياة بدلًا من الهرب منها. إن أعظم عقبة تعترض فهم إمكانيات التجربة وتحقيقها ترجع إلى نظامنا الإقتصادي، وليس من الضروري أن نسلم بذلك المذهب الذي ينادي بحتمية التاريخ والنظم كي ندرك أن الفرص المتاحة للناس بوجه عام للمشاركة في خبرة غنية ومجزية بالفن والفكر خلال الإتصالات الإنسانية الجارية كل يوم، إنما تعتمد على الشروط الإقتصادية. فما دام الجهد الأعلى لأولئك الذين يؤثرون في الفكر ويضعون الشروط التي يعمل الناس في ظلها موجهًا إلى الإحتفاظ بالإقتصاد المالي الراهن وإلى الفائدة الخاصة، فالإيمان بخبرة واسعة وهامة يشارك فيها جميع الناس سيبقى إيمانًا فلسفيًا فقط. وإذا كان النظر إلى الدين قد أدي بنا إلى هذا الأمر، فإن أهميته تمتد إمتدادًا واسعة إلى ما وراء أمور الدين، من حيث إنه يؤثر في كل ميدان ومظهر للحياة.

insituttions learn how to use their symbols and rites to express and enhance such a faith, they may become useful allies of a conception of lite that is in harmony with knowledge and social needs.

Since existing Western civilization is what it is so largely because of the forces of industry and commerce, a genuinely religious attitude will be concerned with all that deeply affects human work and the leisure that is dependent upon the conditions and results of work. That is, it will acknowledge the significance of economic factors in life instead of evading the issuc. The greatest obstacle that exists to the apprehension and actualization of the possibilities of experience is found in our economic regime. One does not have to accept the doctrine of economic determination of history and institutions to be aware that the opportunities of men in general to engage in an experience that is artistically and intellectually rich and rewarding in the daily modes of human intercourse is dependent upon economic conditions. As long as the supreme effort

لقد أصبح كثير من الناس شاعرين شعورًا قويًا بالشرور الإقتصادية من حيث تأثيرها في حياة أصحاب الأجور وهم الذين يكونون الجمهور الأعظم للبشرية. ونحن في حاجة إلى مزيد من الخيال لنرى كيف أن خبرة أولئك الذين نقول عنهم «المنعمين»، أو «المترفين» هي خبرة محدودة ومهلهلة. ويبدو أنهم يتمدنون مزايا الموقف الحاضر، ولكنهم يعانون إلى الأعماق من مساوئه. فالفنان والباحث العلمي يدفعان خارج مجارى الحياة الرئيسية ويعيشان متطفلين على شطآنها أو ضحية لمظالمها. ويترتب على ذلك تأثر جميع الإهتمامات الجمالية والفكرية. فالمظاهر الباطلة والبذخ العاطل، والمحاولة الفاشلة للظفر بالسعادة عن طريق تملك الأشياء، والمركز الإجتماعي، والسيطرة الإقتصادية على الغير، كل أولئك مظاهر لتحديد الخبرة توجد بين أولئك الذين يبدو أنهم يكسبون من النظام الراهن. ومن نتائجه كذلك الخوف المتبادل، والشك، والغيرة، وهذه كلها أمور تقص أطراف الخبرة الإنسانية وتفقرها إلى غير حد

of those who influence thought and set the conditions under which men act is directed toward maintenance of the existing money economy and private profit, faith in the possibilities of an abundeant and significant experience, participated in by all, will remain merely philosophic. While this matter was led up to by a consideration of religion, its significance extends far beyond the matter of religion. - It affects every range and aspect of life.

Many persons have become acutely conscious or economic evils as far as they bear upon the life of wage earners, who form the great mass of mankind. It requires somewhat more imagination to see how the experience of those who are, as we say, well-to-do or are comfortably off" is restricted and distorted. They seem to enjoy the advantages of the present situation. But they suffer as deeply from its defects. The artist and scientific inquirer are pushed outside the main currents of life and become appendages to its fringe or caterers to its injustices. All aesthetic and intellectual interests suffer in consequence. Useless

ولقد كان من الممكن في القديم أن يحتمل المرء هذه الأمور لأن البشرية لم يكن لها من المعرفة ولا الفنون ما تستطيع به أن تبلغ العيشة الراضية التي يشارك فيها جميع الناس. وكلما أصبح جليًا أن العلم والتكنولوجيا قد يسرا لنا الموارد التي نعالج بها علاجًا مثمرًا ما تعمل به القوى الإقتصادية، أضحي لفلسفة إمكانيات الخبرة معنى محسوس.

display and luxury, the futile attempt to secure happiness through the possession of things, social position, and economic power over others, are manifestations of the restriction of experience that exists among those who seemingly profit by the present order. Mutual fear, suspicion, and jealousy are also its products. All of these things deflect and impoverish human experience beyond all calculation.

There may have been a time when such things had to be endured because mankind had neither the knowledge nor the arts by which to attain an abundant life shared by all. As it becomes increasingly evident that science and technology have given us the resources for dealing effectively with the workings of economic forces, the philosophy of the possibilities of experience takes on concrete meaning.

٥

ونظامنا الدولي (ما دام، على الرغم من كل ما فيه من إضطراب، نظامًا) يقدم مثلًا آخر واضحًا على تحديد الخبرة هذا التحديد الناشئ من الإنطواء والعزلة. ففي الفنون والعلوم التكنولوجية أصبح يوجد أنواع من الإتصال والتبادل لم يكن يتصورها أحد منذ قرن مضى. والحال كذلك في تجارة وسائل الرفاهية المادية بعد إزالة القيود الجمركية الثقيلة. ولكن في الوقت نفسه لم يتح لتحيز الجنس واللون من فرصة تسميم العقول كما يجري اليوم، وكذلك إرتفعت القومية إلى دين يسمى الوطنية. إن الشعوب والأمم تعيش في حالة من الصراع الكامن حين لا تشتبك في صراع ظاهر. هذه الأحوال تضيق وتفقر خبرة كل فرد بطرق لا حصر لها. ومن المظاهر الخارجية التي ترمز إلى هذا التحديد ما ذكرناه كثيرًا من قبل من أن ثمانين في المائة من دخلنا الوطني يصرف في دفع نتائج الحروب الماضية والإعداد للحروب المستقبلة. لقد أصبحت شروط الخبرة ذات القيمة للفرد مرتبطة إرتباطًا وثيقًا بالعلاقات المعقدة الإجتماعية والجماعية بحيث فقدت فردية الماضي معناها. سيظل الأفراد دائمًا مركز الخبرة وكمالها، ولكن ماهية الفرد الواقعة بالفعل في حياة خبرته تعتمد على طبيعة الحياة الإجتماعية وحركتها. وهذا هو الدرس المأخوذ من نظمنا الإقتصادية والدولية على حد سواء.

V.

Our international system (since, with all its disorder, it is a system) presents another example, writ large, of the restriction of experience created by exclusiveness and isolation. In the arts and technical sciences, there already exist contacts and exchanges undreamed of even a century ago. Barring our execrable tariff walls, the same is true of commerce in physical commodities. But at the same time, race and color prejudice have never had such opportunity as they have now to poison the mind, while nationalism is elevated into a religion called patriotism. Peoples and nations exist in a state of latent antagonism when not engaged in overt conflict. This state of affairs narrows and impoverishes the experience of every individual in countless ways. An outward symbol of this restriction is found in the oft cited fact that eighty per cent of our national expenditure goes to pay for the results of past wars and preparing

وليست الأخلاق موضوعة قائمة بذاته، لأنها ليست مبحثًا أو قسمًا بذاته، بل نهاية تيار جميع القوى المتدفقة في الحياة. فالقوانين التي قامت عليها الغايات والقواعد الثابتة واللامتغيرة قد إنهارت بالضرورة إزاء العلم والمجتمع المتغيرين. وإنما يمكن أن تبرز أخلاق جديدة ومثمرة من النظر في حقائق الروابط البشرية، وعلم النفس وعلم الإجتماع آخذان في تقديم الوسائل لهذا البحث. ولسنا نجد لإزدراء التجربة في أي ميدان مثل ما نجد ههنا من نتائج مفجعة، إذ لم يوجد في أي ميدان آخر مثل هذا الخسران، فقد ألقى إلى حد كبير بتجارب الماضي جانبًا، لم يعدلها مجرى مقصود متجمع، ولا إنتقال منظم لما تعلمه الناس في صلاتهم وعلاقاتهم ببعض، فظن أن توارث القواعد الثابتة والغايات الثابتة يكفي. وإنما يمكن أن يبدأ التقدم الأخلاقي المنظم حين تفحص وتوازن نتائج جميع التجارب الداخلة في الروابط البشرية، كما يجري الآن في تجارب العلم على العالم الطبيعي.

for future wars. The conditions of a vitally valuable experience for the individual are so bound up with complex, collective, social relationships that the individualism of the past has lost its meaning. Individuals will always be the center and the consummation of experience, but what an individual actually is in his life-experience depends upon the nature and movement of associated life. This is the lesson enforced by both our economic and our international systems.

Morals is not a theme by itself because it is not an episode nor department by itself. It marks the issue of all the converging forces of Ife. Codes that set up fixed and unchanging ends and rules have necessarily relaxed in the face of changing science and society.

A new and effective morals can emerge only from an exploration of the realities of human association. Psychology and the social disciplines are beginning to furnish the instrumentalities of this inquiry. In no field has disrespect for experience had more disastrous consequences, for in no other has there been such waste. The experience of the past is largely thrown away. There has been no deliberate, cumulative process, no systematic transmission of what is learned in

ونحن نعنى عادة في الكلام الجاري بالأخلاق الأمور الخاصة بالعلاقات الجنسية. ولاشك أن ظواهر هذه الفترة التي نعيش فيها والمتميزة بالتبادل الشديد لا تمدنا بمادة كافية نقيم على أساسها التنبؤ والبصر بالمستقبل. غير أنه من الواضح أن القوانين التي لا تزال سارية إسميًا هي ثمرة ظروف من طرف واحد ومحدودة. والأفكار السائدة في الوقت الحاضر عن الحب والزواج والأسرة تكاد تكون كلها من خَلق الذكور، وهى كجميع إهتمامات الإنسان التي يصوغها مُثُلًا والتي تعبر عن جانب واحد غالب من الخبرة، تكون رومانتيكية نظرًا، دارجة عملًا. فللتمثل العاطفي المتحيز وجه آخر ينعكس في نظام قانونى حرف. ولقد غرقت حقائق العلاقات بين الرجال والنساء والأطفال في هذا المزيج من العاطفية والقانونية

the contacts and intercourse of individuals with one another. It has been thought enough to hand on fixed rules and fixed ends. Controlled moral progress can begin only where there is the sifting and communication of the results of all relevant experiences of human association, such as now exists as a matter of course in the experiences of science with the natural world.

In popular speech, morals usually signifies matters of sex relationship. Phenomena of a period of acute transition like those of the present are poor material upon which to base prediction and foresight. But it is clear that the codes which still nominally prevail are the result of one-sided and restricted conditions. Present ideas of love, marriage, and the family are almost exclusively masculine constructions. Like all idealizations of human interests that express a dominantly one-sided experience, they are romantic in theory and prosaic in operation. Sentimental idealization on one side has its obverse in a literally con-

وليست حرية المرأة المتزايدة إلا ثمرة الأخلاق الأكثر واقعية والأكثر إنسانية، وستحصل على حرية جديدة، ولكنها كذلك ذات قسوة جديدة، إذ تعززها حقائق الحياة المترابطة التي تخضع للبحث الدقيق والمنظم، لا للحياة التي هي مزيج من العرف ونظام مهلهل من القانون والعاطفة.

٦

أهم خاصة فكرية للعصر الحاضر هو يأسه من بلوغ أي فلسفة إنشائية – لا الفلسفة معناها الفني، بل بمعنى أنها نظرة موحدة وإتجاه موحد. فقد جرى تقدم القرن الماضي (التاسع عشر) أشواطًا بعيدة بحيث أصبحنا الآن نحس باهتزاز أركان المعتقدات القديمة وإنقلابها. فبقى من واجبنا تكوين نظرة جديدة متماسكة عن الطبيعة والإنسان تستند إلى الوقائع المطابقة للعلم والشروط الإجتماعية الراهنة. ولقد كان فيما يبدو للعصر الذي نسميه بالعصر الفكتوري مثل هذه الفلسفة. كانت فلسفة أمل، وتقدم، وتحوي كل ما نسميه بالفلسفة التحررية. ولكن الإحساس المتزايد بالمشكلات الإجتماعية التي لم تحل والتي زادت الحرب من حدتها قد زعزع إيماننا، وأصبح من المستحيل استعادة مزاج ذلك العصر.

ceived legal system. The realities of the relationships of men, women, and children to one another have been submerged in this fusion of sentimentalism and legalism. The growing freedom of women can hardly have any other outcome than the production of more realistic and more human morals. It will be marked by a new freedom, but also by a new severity. For it will be enforced by the realities of associated life as they are disclosed to careful and systematic inquiry, and not by a combination of convention and an exhausted legal system with sentimentality.

VI.

The chief intellectual characteristic of the present age is its despair of any constructive philosophy - not just in its technical meaning. but in the sense of any integrated outlook and attitude. The developments of the last century have gone so far that we are now aware of

ونتيجة هذا كله دفع الأوهام عن جميع الأفكار الشاملة والوضعية. وأصبح وجود مثل عليا بناءة يؤخذ على أنه تسليم بأن الإنسان يعيش في عالم من الأوهام. لقد فقدنا ثقتنا في العقل لأننا تعلمنا أن الإنسان في أساسه عبدٌ للعادة والإنفعال. والفكرة القائلة بأن العادات والدوافع أنفسها يمكن أن تصبح بصيرة على أي نطاق واسع وإجتماعي ليست إلا وهمًا آخر. ذلك أننا حين فقدنا الثقة في آمال الماضي وأمانيه أصبحنا نستخف بجميع الخطط والسياسات البعيدة المدى. أما أن نفس المعرفة التي تمكننا من تبين الصفة الوهمية للآمال والأماني الماضية – وهي معرفة تكذب الذين كانوا يتمسكون بتلك الآمال – قد تمكننا من تكوين أغراض وأماني تقوم على أساس أفضل. فشيء قد غفل الناس عنه.

the shock and overturn in older beliefs. But the formation of a new, coherent view of nature and man based upon facts consonant with science and actual social conditions is still to be had. What we call the Victorian Age seemed to have such a philosophy. It was a philosophy of hope, of progress, of all that is called liberalism. The growing sense of unsolved social problems, accentuated by the war, has shaken our faith. It is impossible to recover its mood.

The result is disillusionment about all comprehensive and positive ideas. The possession of constructive ideals is taken to be an admission that one is living in a realm of fantasy. We have lost confidence in reason because we have learned that man is chiefly a creature of habit and emotion. The notion that habit and impulse can themselves be rendered intelligent on any large and social scale is felt to be only another illusion. Because the hopes and expectations of the past have been discredited, there is cynicism as to all far-reaching plans and policies. That the very knowledge which enables us to detect the illusory character

الحق أن التباين مع تفاؤل العصر الفكتوري له دلالته فيما يختص بالحاجة إلى طراز جد مختلف من الفلسفة، وإمكان وجودها. لأن ذلك العصر لم يتساءل عن الصحة الجوهرية للأفكار القديمة، ولكنه إعترف بأن العلم الجديد يتطلب تطهيرًا معينًا للمعتقدات على المتوارثة – مثال ذلك إبعاد فكرة ما هو فائق على الطبيعة. ولكن الفكر الفكتوري في الأغلب كان يتصور الشروط الجديدة كما لو أنها وضعت في أيدينا أدوات مثمرة لتحقيق مثل عليا قديمة. إلا أن الذعر والقلق المميزين للعصر الحاضر يدلان على أن المثل القديمة ذاتها قد تزعزعت، وبدلًا من أن يمدنا العلم والتكنولوجيا بوسائل أفضل تسمح بإستمرار تلك المثل، زعزعًا ثقتنا في جميع المعتقدات والأغراض الواسعة والشاملة.

of past hopes and aspirations - a knowledge denied those who held them — may enable us to form purposes and expectations that are better grounded, is overlooked.

In fact, the contrast with the optimism of the Victorian Age is significant of the need and possibility of a radically different type of philosophy. For that era did not question the essential validity of older ideas. It recognized that the new science demanded a certain purification of traditional beliefs - such, for example, as the elimination of the supernatural. But in the main, Victorian thought conceived of new conditions as if they merely put in our hands effective instruments for realizing old ideals. The shock and uncertainty so characteristic of the present marks the discovery that the older ideals themselves are undermined. Instead of science and technology giving us better means for bringing them to pass, they are shaking our confidence in all large and comprehensive beliefs and purposes.

Such a phenomenon is, however, transitory. The impact of the new

ومع ذلك فمثل هذه الظاهرة عابرة، لأن أثر القوى الحديدة في الوقت الراهن سلبي. ذلك أن الإيمان بالسلطان الإلهي والسلطة الإلهية مما كانت الحضارة الغربية تثق فيهما، والأفكار الموروثة عن النفس ومصيرها والوحي الثابت والنظم الكاملة الثبات والتقدم الذاتي، كل أولئك أصبح من المستحيل على ذوي العقول المثقفة في العالم الغربي قبوله، وكان من الطبيعي نفسانيًا أن يؤدي ذلك إلى إنهيار الإيمان بجميع الأفكار المنظمة والموجهة الأساسية. وأصبح الشك علامة الرجل المتعلم بل مزاجه. وعظم أثره لأنه ليس موجهًا نحو هذه المسألة أو تلك من العقائد القديمة، بمقدار ما هو تحيز ضد أي نوع من الأفكار العظيمة الأثر وإنكار للإشتراك المنظم من ناحية مثل هذه الأفكار في التوجيه المستنير للأمور.

وفي هذا السياق من الظروف يكون لفلسفة الخبرة النابعة من العلم والتكنيك أهميتها، كما أن إنهيار الأفكار التقليدية فرصة ترحب بها. إن إمكان حصول هذا النوع من الخبرة التي يتعاون فيها العلم والفن للتأثير في الصناعة والسياسة والدين والحياة المنزلية وعلى العلاقات الإنسانية بوجه عام هو نفسه شيء جديد، لم نألفه حتى كفكرة، ولكن الإيمان به ليس حلمًا ولا باطلًا أقيم الدليل على بطلانه.

forces is for the time being negative. Faith in the divine author and authority in which Western civilization confided, inherited ideas of the soul and its destiny, of fixed revelation, of completely stable institutions, of automatic progress, have been made impossible for the cultivated mind of the Western world. It is psychologically natural that the outcome should be a collapse of faith in all fundamental organizing and directive ideas. Skepticism becomes the mark and even the pose of the educated mind. It is the more influential because it is no longer directed against this and that article of the older creeds but is rather bias against any kind of far-reaching ideas, and a denial of psytematic participation on the part of such ideas in the intelligent direction of affairs.

It is in such a context that a thoroughgoing philosophy of experience, framed in the light of science and technique, has its significance. For it, the breakdown of traditional ideas is an opportunity. The possibility of producing the kind of experience in which science and the arts are

إن هذه الخبرة إيمان، وتحقيق هذا الإيمان يكون في المستقبل حين نعمل على مدى أوسع في ضوء ما تم عمله من الأمور. ولكن تصورها بإعتبار أنها إمكان ينمو في داخل مجموعة متماسكة من الأفكار النقدية والإنشائية يكون فلسفة، وإتجاهًا منظمًا من النظر والتأويل والبناء. إن الإيمان الفلسفي من حيث إنه نزعة إلى العمل إنما يمكن محاولته وتجربته في العمل. ولا أعرف بديلًا آخر قادرة على الحياة في الوقت الحاضر لمثل هذه الفلسفة التي أشرت إليها.

brought unitedly to bear upon industry, politics, religion, domestic life, and human relations in general, is itself something novel. We are not accustomed to it even as an idea. But faith in it is neither a dream nor a demonstrated failure. It is a faith. Realization of the faith, so that we may work in larger measure by sight of things achieved, is in the future. But the conception of it as a possibility when it ks worked out in a coherent body of ideas, critical and constructive, forms a philosophy, an organized attitude of outlook, interpretation, and construction. A philosophic faith being a tendency to action, can be tried and tested only in action. I know of no viable alternative in the present day to such a philosophy as has been indicated.

الفن والحضارة

التجربة الجمالية مظهر للحياة وتسجيلها وإحتفال بها في حضارة ما، وهي وسيلة لترقية تقدمها، وهي إلى ذلك الحكم النهائي على صفة هذه الحضارة. ذلك أن التجربة الجمالية في الوقت الذي يبتدعها أفراد و يستمتع بها آخرون، فهؤلاء وهؤلاء إنما يكونون على هذه الحالة في مضمون خبرتهم بسبب الثقافات التي يشاركون فيها.

وهناك عناصر عابرة وأخرى باقية في الحضارة. والعناصر الباقية ليست منفصلة، لأنها وظائف لكثرة كثيرة من الأحداث الجارية التي تنظم في معان تكِون العقول. والفن هو القوة العظمى التي تحقق هذا التماسك. فالأفراد أصحاب العقول يذهبون واحدًا بعد آخر، على حين أن الآثار التي أودعت فيها المعاني وعبر عنها تعبيرًا موضوعيًا تبقي، وتصبح جزءًا من البيئة، والتفاعل مع هذا الوجه من البيئة هو محور الإستمرار المتصل في حياة الحضارة.

Art And Civilisation(1)

Esthetic experience is a manifestation, a record and celebration of the life of a civilization, a means of promoting its development, and is also the ultimate judgment upon the quality of a civilization. For while it is produced and is enjoyed by individuals, those individuals are what they are in the content of their experience because of the cultures in which they participate,

There are transient and there are enduring elements in a civilization. The enduring forces are not separate; they are functions of a multitude of passing incidents as the latter are organized into the meanings that form minds. Art is the great force in effecting this consolidation. The individuals who have minds pass away one by one. The works in which meanings have received objective expression endure. They become part of the environment, and interaction with this phase of the environment is the axis of continuity in the life of civilization. The ordinances of religion and the power of law are efficacious as they are

---

(1) In Art As Experience, by John Dewey, N.Y. 1934, PP. 326-327, Ch. XIV.

إن أوامر الدين وقوة القانون تكون فعَالة حين تلبس رداءً من الفخامة والهيبة والعظمة هي من عمل الخيال. وإذا كانت التقاليد الإجتماعية شيئًا أكثر من مجرد أساليب خارجية للسلك فإنما ذلك بسبب تشبعها بالقصص والمعاني المنقولة. وكل فن هو بشكل ما أداة لهذا النقل، أما آثاره فليست جزءًا ذا بال من المادة المتشبعة به.

إن مجد الإغريق، وعظمة الرومان، تلخصان لمعظم الناس، إن لم يكن للناس جميعًا فيها عدا دارس التاريخ، تلك الحضارتين، والمجد والعظمة صفتان جماليتان. ومصر القديمة –فيما عدا حارس تاريخها القديم– هي بالنسبة لنا آثارها ومعابدها وآدابها. إن تواصل الثقافة في إنتقالها من حضارة إلى أخرى وفي جريانها داخل الثقافة على حد سواء شروط يقوم على الفن أكثر من أي شيء آخر. فهذه طروادة إنما تعيش في خواطرنا بالشعر وبالآثار الفنية التي إكتشفت من أطلالها. والحضارة المينوية هي في الوقت الحاضر آثارها الفنية. ولقد ذهبت آلهة الوثنيين وطقوسهم وطواها الزمان ولا تزال مع ذلك باقية إلى اليوم فيا نستخدمه من بخور ونيران وأثواب وأعياد. ولو أن الرسائل التي إبتدعت في أكبر الظن لتسهيل المعاملات التجارية لم تتطور إلى أدب، لبقيت حتى الآن أدوات تكنيكية..

clothed with a pomp, a dignity and majesty that are the work of imagination. If social customs are more than uniform external modes of action, it is because they are saturated with story and transmitted meaning. Every art in some manner is a medium of this transmission while its products are no inconsiderable part of the saturating matter.

"The glory that was Greece and the grandeur that was Rome" for most of us, probably for all but the historical student, sum up those civilizations; glory and grandeur are esthetic. For all but the antiquarian, ancient Egypt is its monuments, temples and literature. Continuity of culture in passage from one civilization to another as well as within the culture, is conditioned by art more than by any other one thing. Troy lives for us only in poetry and in the objects of art that have been recovered from its ruins. Minoan civilization is today its products of art. Pagan gods and pagan rites are past and gone and yet endure in

وكنا نحن أنفسنا نعيش وسط ثقافة لا تكاد تسمو على ثقافة أجدادنا المتوحشين. ولو أنك إستبعدت الطقوس والشعائر، وما نما عنهما، من تمثيل إيمائي، ورقص، وغناء، وآلات موسيقية تصحبه، وإستبعدت الأدوات والأواني المستعملة في الحياة اليومية والتي شكلت على نموذج حياة الجماعة وطبعت بطابعها الذي ظهر في الفنون الأخرى، لغرقت أحداث الماضي السحيق في غياهب النسيان.

ولا نود أن نخرج عن موضوعنا بأكثر من الإشارة في خطوط عريضة إلى وظيفة الفنون في الحضارات القديمة. ولكن الفنون التي شادت بها الشعوب البدائية ذكرى عاداتها ومؤسساتها ونقلتها، تلك الفنون التي كانت جماعية، هي المنبع الذي نشأت منه جميع الفنون الجميلة. فقد كانت النماذج التي تميزت بها الأسلحة، والسجاجيد، والأغطية، والسلال، والأواني، علامات على وحدة القبيلة.

the incense lights, robes, and holidays of the present. If letters devised for the purpose, presumably, of facilitating commercial transactions, had not developed into literature, they would still be technical equipments, and we ourselves might live amid hardly a higher culture than that of our savage ancestors. Apart from rite and ceremony, from pantomime and dance and the drama that developed from them, from dance, song and accompanying instrumental music, from the utensils and articles of daily living that were formed on patterns and stamped with insignia of community life that were akin to those manifested in the other arts, the incidents of the far past would now be sunk in oblivion.

It is out of the question to do more than suggest in bare outline the function of the arts in older civilizations. But the arts by which primitive folk commemorated and transmitted their customs and institutions, arts that were communal, are the sources out of which all fine arts have developed. The patterns that were characteristic of

ويعتمد عالم الأنثربولوجيا في الوقت الحاضر على النموذج المنقوش على هراوة أو المرسوم على كأس ليحدد أصلها. كانت الطقوس والشعائر وكذلك الأساطير تربط الأحياء والأموات في شركة عامة. وكانت هذه الأمور جميلة ولكنها كانت تنطوي على شيء أكثر من الجمال، فطقوس الحداد تعبر عن شيء أكثر من الحزن، ورقصات الحرب والحصاد أكثر من مجرد إستجماع الطاقة التأدية العمل المطلوب، والسمر أكثر من مجرد وسيلة لإخضاع قوى الطبيعة الأمر الإنسان، والولائم أكثر من مجرد إشباع للجوع. لقد ربطت كل من هذه الصور الجماعية للنشاط ما هو عملى وإجتماعي وتربوي في كيان موحد له صورة جمالية، وأدمجت القيم الإجتماعية في الخبرة بطريقة عظيمة الأثر، وربطت الأمور الظاهرة الأهمية والتي تؤدي في العلانية بحياة الجماعة الأساسية. كان الفن «في» هذه الأمور لأن هذه الألوان من النشاط كانت تطابق حاجات وشروط الخبرة العميقة المنحدرة مع ذاكرة الزمان. ولكنها كانت أكثر من مجرد فن، على الرغم من أن طابع الجمال كان سائدًا في كل مكان.

weapons, rugs and blankets, baskets and jars were marks of tribal union. Today the anthropologist relies upon the pattern carved on a club, or painted on a bowl to determine its origin. Rite and ceremony as well as legend bound the living and the dead in a common partnership. They were esthetic but they were more than esthetic. The rites of mourning expressed more than grief; the war and harvest dance were more than a gathering of energy for tasks to be performed; magic was more than a way of commanding forces of nature to do the bidding of man; feasts were more than a satisfaction of hunger. Each of these communal modes of activity united the practical, the social, and the educative in an integrated whole having esthetic form. They introduced social values into experience in the way that was most impressive. They connected things that were overtly important and overtly done with the substantial life of the community. Art was in them, for these activities conformed to the needs and conditions of the most intense, most readily grasped and longest remembered experience. But they were more than just art, although the esthetic strand was ubiquitous.

وفي أثينا، التي نعدها بلا نزاع موطن الشعر الحماسي والغنائي، ومقر فنون الدراما والبناء والنحت، لم تكن لتفهم فكرة الفن للفن، كما بينت من قبل، إن قسوة أفلاطون على هوميروس وهزيود كانت فيها يبدو شديدة، ولكنهما كانا معلمي الشعب. ويشبه حملاته على الشعراء ما يوجهه بعض النقاد في العصر الحاضر إلى بعض الكتابات المسيحية بسبب ما يعزونه إليها من تأثير أخلاقى سيء. وما كان يطلبه أفلاطون من رقابة على الشعر والموسيقي هو ضريبة للأثر الإجتماعي بل السياسي الذي حققته تلك الفنون. كانت الدراما تمثل في أيام الأعياد، وكان حضورها عبادة مدنية. وكان البناء في جميع صوره الهامة عامًا لا منزليًا، وكان أقل خضوعًا للصناعة والمال والتجارة.

In Athens, which we regard as the home par excellence of epic and lyric poetry, of the arts of drama, architecture and sculpture, the idea of art for art's sake would not, as I have already remarked, have been understood. Plato's harshness toward Homer and Hesiod seems strained. But they were the moral teachers of the people. His attacks upon the poets are like those which some critics of the present day bring against portions of Christian scriptures because of evil moral influence attributed to them. Plato's demand of consorship of poetry and music is a tribute to the social and even political influence exercised by those arts. Drama was enacted on holy-days; attendance was of the nature of an act of civic worship. Architecture in all its significant forms was public, not domestic, much less devoted to industry, banking, or commerce.

الهرب من الخطر

لما كان الإنسان يعيش في عالم محفوف بالمخاطر فلا جرم أن يطلب الأمن الذي سلك إلى تحقيقه طريقين، بدأ أحدهما بمحاولة إسترضاء القوى التي تحيط به وتحدد مصيره، وأفصح عن ذلك بالإبتهال والتضحية وممارسة الطقوس الدينية والعبادة السحرية. ولم يلبث أن أستبدل على مر الزمن هذه الأساليب الغليظة، فرأى أن القلب الخاشع أكثر إرضاء من التضحية بالثيران والأبقار، وأن توجيه السريرة الباطنة نحو التوقير والإخلاص أوفق من أداء الشعائر الظاهرة. وإذا كان لم يتيسر للمرء أن يقهر القدر فقد كان في استطاعته بمحض إرادته أن يتحالف و إياه، فوضع يده في يد القوى التي تجلب الحظ الحسن ليتسنى له وإن كان في أشد الآلام أن يتجنب الهزيمة، بل لعله يفوز وهو في قلب المهالك.

ESCAPE FROM PERIL[(1)]

Man who lives in a world of hazards is compelled to seek for security. He has sought to attain it in two ways. One of them began with an attempt to propitiate the powers which environ him and determine his destiny. It expressed itself in supplication, sacrifice, ceremonial rite and magical cult. In time these crude methods were displaced. The sacrifice of a contrite heart was esteemed more pleasing than that of bulls and oxen; the inner attitude of reverence and devotion more desirable than external ceremonies. If man could not conquer destiny he could willingly ally himself with it; putting his will, even in sore affiction, on the side of the powers which dispense fortune, he could escape defeat and might triumph in the midst of destruction.

(1) In The Quest for Certainty, by John Dewey, London, 1929 Chap 1. Escape from Peril, pp. 7-14

أما الطريق الآخر فهو إختراع الفنون التي يسخر بها الإنسان قوى الطبيعة كي تعمل لصالحه. ألا ترى أن الإنسان يشيد حصنًا من الظروف والقوى ذاتها التي تهدده، ويبني الملاجئ التي يلوذ بها، وينسج اللباس، ويتخذ من النار صديقًا له لاعدوًا، وينشئ هذه الفنون المعقدة القائمة على الحياة المترابطة. وهذه هي طريقة تغيير العالم بالأفعال، كما أن الطريقة الأخرى هي تغيير النفس بالفكرة والإنفعال. ومن الغريب أن سيطرة الإنسان التي سما بها على نفسه عن طريق السيطرة على الطبيعة كانت ضئيلة، على حين أحس بطريقة الفعل تتجلى في كبرياء خطير بل تحد للقوى مهما يكن أمرها. وقد تأرجح الأقدمون بين النظر إلى الفنون أهي هبة من الآلهة أم إستغلال لمواهب البشر. ويشهد كلا الرأيين بوجود شيء خارق في الفنون، إما أنه أسمي من الإنسان أو غير طبيعي. مهما يكن من شيء فإن الذين تنبأوا بأن الإنسان يبني بالفنون عن طريق السيطرة على قوى الطبيعة دولة تقوم على النظام والعدل والجمال كانوا قلة قليلة وقل الإكتراث بها.

The other course is to invent arts and by their means turn the powers of nature to account; man constructs a fortress out of the very conditions and forces which threaten him. He builds shelters, weaves garments, makes flame his friend instead of his enemy, and grows into the complicated arts of associated liging. This is the method of changing the world through action, as the other is the method of changing the self in emotion and idea. It is a commentary on the slight control man has obtained over himself by means of control over nature, that tha method of action has been felt to manifest dangerous pride, even defiance of the powers which be. People of old wavered between thinking arts to be the gift of the gods and to be an invasion of their prerogatives. Both versions testify to the sense of something extraordinary in the arts, something either superhuman or unnatural. The souls who have predicted that by means of the arts man might establish a kingdom of order, justice and beauty through mastery of nature's energies and laws have been few and little heeded.

ولقد كان الناس في غاية السعادة بالإستمتاع بثمار مثل هذه الفنون التي يملكونها، وإزداد إنقطاعهم في العصور الحديثة إلى الإكثار منها، غير أن هذا المجهود قد إرتبط بشك عميق في الفنون بإعتبار أنها طريقة تعالج مخاطر الحياة الخطيرة. وإن كنت في ريب من صدق هذه الحقيقة فأنظر إلى فكرة العمل والحط من قدرها. وكان الفلاسفة يمجدون منهج التغيير في الأفكار الشخصية على حين كان رجال الدين يرفعون من شأن التغيير في عواطف القلب وهذه التغييرات وتلك كانت تمتدح لذاتها، وقد تمتدح عرضًا بسبب ما يترتب عليها من تغير في الفعل. وكانت هذه التغييرات في الأفعال تعد آية على تغيير في الفكر والعاطفة لا على أنها طريقة لتبديل مسرح الحياة. أما الأمور التي أحدثت فيها الفنون تعديلا موضوعيا فكانت تعد في مرتبة أدنى إن لم تكن مرتبة منحطة، كما كانت تعد ألوان النشاط المرتبطة بها وضيعة. وعلة ذلك أن إحتقار فكرة الأمور المادية قد تسلطت عليها، أما الصفة الشريفة المرتبطة بفكرة «الروحاني» فقد اقتصرت على التغيير في الجوانح الباطنة.

Men have been glad enough to enjoy the fruits of such arts as they possess, and in recent centuries have increasingly devoted themselves to their multiplication. But this effort has been conjoined with a profound distrust of the arts as a method of dealing with the serious perils of life. Doubt as to the truth of this statement will be dispelled if one considers the disesteem in which the idea of practice has been held. Philosophers have celebrated the method of change in personal ideas, and religious teachers that of change in the affections of the heart. These conversions have been prized on their own account, and only incidentally because of a change in action which would ensue. The latter has been esteemed as an evidence of the change in thought and sentiment, not as a method of transforming the scene of life. The places in which the use of the arts has effected acual objective transformation have been regarded as inferior, if not base, and the activities connected with them as menial. The disparagement attending the idea of the material has seized upon them. The honourable quality associated

والفلاسفة هم الذين زرعوا في النفوس الحط من منزلة الفعل والعمل والصنع، غير أنهم على الرغم من دأبهم على هذا الإنتقاص بتقريره وتبريره لم يكونوا هم الذين أنشأوه. ولا ريب أنهم كانوا يرفعون من شأن وظيفتهم حين كانوا يرفعون من شأن النظر على العمل. ومع ذلك فقد تحالفت على تحقيق هذا الغرض أمور كثيرة مستقلة عن موقف الفلاسفة. فقد كان العمل محفوفًا بالمخاطر، مجهدًا، ومرتبطًا بلعنة قديمة. وكان يتم بالقسر وتحت ضغط الضرورة على حين كان النشاط الفكرى مرتبطة بالفراغ. ولما كان النشاط العملي غير باعث على السرور فقد ألقي معظمه على كاهل العبيد والخدم، وبذلك إمتدت الضعة الإجتماعية التي إلتصقت بهذه الطبقة إلى العمل الذي يؤدونه. أضف إلى ذلك الإرتباط الذي سار مع الزمن بين المعرفة والتفكير وبين المبادئ اللامادية والروحية، وبين الفنون الخاصة بجميع النشاط العملي في المصنع والعمل وبين المادة. ذلك أننا نؤدي بالبدن و بوسائل ميكانيكية العمل الذي ينصب على أشياء مادية. لقد إمتدت السمعة السيئة التي نالت الفكر الخاص بالأمور المادية في مقابل الفكر باللامادية حتى شملت كل شيء يقترن بالعمل.

with the idea of the "spiritual" has been reserved for change in inner attitudes.

The depreciation of action, of doing and making, has been cultivated by philosophers. But while philosophers have perpetuated the the derogation by formulating and justifying it, they did not originate it. They glorified their own office without doubt in placing theory so much above practice. But independently of their attitude, many things conspired to the same effect. Work has been onerous, toilsome, associated with a primeval curse. It has been done under compulsion and the pressure of necessity, while intellectual activity is associated with leisure. On account of the unpleasantness of practical activity, as much of it as possible has been put upon slaves and serfs. Thus the social dishonour in which this class was held was extended to the work they do. There is also the age-long association of knowing and thinking with immaterial and spiritual principles, and of the arts, of all practical activity in doing and making, with matter. For work is done with the body, by means of mechanical appliances, and is directed upon material things.

ونستطيع أن نستمر في الحديث على هذا المنوال. وقد يكون من المفيد أن نتبع عبر الشعوب والثقافات التاريخ الطبيعي للأفكار الخاصة بالعمل وبالفتن ولكن يحسن أن نمضي إلى صميم غرضنا فنطرح هذا السؤال: لم هذا التمييز البغيض؟ إن يسيرًا من التأمل يبين أن المقترحات التي قدمناها على سبيل التفسير تحتاج هي ذاتها إلى تفسير. فالأفكار المستمدة من الطبقات الإجتماعية والإنتفاضات العاطفية، ولو أن لها بعض الأثر في تعليل إعتقاد ما غير أنها لا تصلح أن تكون أسبابًا تبرره. الحق أن إزدراء المادة والأجسام وتعظم اللاماديات من الأمور التي ليست بينة بذاتها، وسنقل بعض الجهد لنبين في مناقشاتنا المقبلة أن الفكرة التي تربط التفكير والمعرفة بمبدإ ما أو قوة ما منفصلة تمامًا عن الصلة بالعالم الطبيعي، هي فكرة لن تثبت للفحص، وبخاصة منذ إصطناع المنهج التجريبي إصطناعًا تامًا في العلوم الطبيعية.

The disrepute which has attended the thought of material things in compariosn with immaterial thought has been transferred to everything associated with practice.

One might continue in this strain. The natural history of conceptions about work and the arts if it were traced through a succession of peoples and cultures would be instructive. But all that is needed for our purpose is to raise the question: Why this invidious discrimination? A very little reflextion shows that the suggestions which have been offered by way of explanation themselves need to be explained. Ideas derived from social castes and emotional revulsions are hardly reasons to be offered in justification of a belief, although they may have a bearing on its causation. Contempt for matter and bodies and glorification of the immaterial are affairs which are not self-explanqtory. And, as we shall be at some pains to show later in the discussion, the idea which connects thinking and knowing with some principle or force that is

وللأسئلة التي نطرحها نتائج بعيدة الأثر. ما علة وما أثر القسمة الحادة بين النظر والعمل؟ ولماذا نحط من قدر العمل وكذلك المادة والبدن؟ وما أثر الأفعال التي تتجلى في هذه الأمور المتعددة وهي الصناعة والسياسة والفنون الجميلة والأخلاق بإعتبار أنها نشاط خارجى له نتائجه بدلًا من تصورها مجرد إتجاه شخصي باطني؟ وكيف أثَّر الفصل بين الفكر والعمل في نظرية المعرفة؟ وماذا كان بوجه خاص أثر ذلك في تصور الفلسفة ومجراها؟ وما هي القوى التي تعمل على تحطم هذا الإنفصال؟ وماذا يحدث لو ألغي هذا الطلاق وإرتبطت المعرفة بالعمل إرتباطًا باطنًا؟ وما الذي نحتاج إليه في مراجعة النظرية التقليدية عن العمل والفكر والمعرفة، وما التغيير الذي تتطلبه فكرة وظيفة الفلسفة؟ وما التعديلات التي تترتب على ذلك في العلوم المتصلة بالأوجه المتعددة للنشاط الإنساني؟

wholly separate from connection with physical things will not stand examination, especially since the whole-hearted adoption of experimental method in the natural sciences.

The questions suggested have far-reaching issues. what is the cause and the import of the sharp division between theory and practice? Why should the latter be disesteemed along with matter and the body? What has been the effect upon the various modes in which action is manifested: industry, politics, the fine arts, and upon morals conceived of as overt activity having consequences, instead of as mere inner personal attitude? How has the separation of intellect from action affected the theory of knowledge? What has been in particular the effect upon the conception and course of philosophy? What forces are at work to break down the division? What would the effect be if the divorce were annullod, and knowing and doing were brought into intrinsic connection with one another? What revisions of the traditional theory of mind, thought and knowing would be required, and what change in the idea of the office of philosophy would be demandde

هذه الأسئلة تكون موضوع هذا الكتاب، وتبين طبيعة المشكلات التي سنناقشها. وسنبحث بوجه خاص في هذا الفصل الأول بعض الأسباب التاريخية التي من أجلها رُفعت المعرفة فوق الصنع والعمل. وستنتهي هذه المرحلة من المناقشة بأن ترفع الفكر الخالص وما له من نشاط على الأمور العملية، يرتبط أساسا بالبحث عن يقين مطلق وثابت. والسمة المميزة للنشاط العملي، وهي سمة لازمة له بحيث لا يمكن إستبعادها، هو اللايقين الذي يحف به، فلا حيلة لنا إلا أن نقول: إفعل، ولكن تحمل نتيجة مخاطرتك. ولا يمكن أن يبلغ الحكم عما سوف نؤديه من أعمال والإعتقاد فيها أكثر من مرتبة الرجحان المزعزع. ومع ذلك فقد خيل إلى الناس أنهم قد يتخلصون بالفكر من مخاطر اللايقين.

ويتعلق النشاط العملي بمواقف فردية وفريدة لا تتكرر بالضبط أبدًا، ومن ثَمَّ لا يمكن أن نحصل فيما يختص بها على ضمان كامل. وفضلًا عن ذلك فكل نشاط يتطلب التغير..

What modifications would ensue in the disciplines which are concerned with the various phases of human activity?

These questions form the theme of this book, and indicate the nature of the problems to be discussed. In this opening chapter we shall consider especially some historic grounds for the elevation of knowledge above making and doing. This phase of the discussion will disclose that exaltation of pure intellect and its activity above practical affairs is fundamentally connected with the quest for a certainty which shall Le absolute and unshakeable. The distinctive characteristic of practical activity, one which is so inherent that it cannot be eliminated, is the uncertainty which attends it. Of it we are compelled to say: Act, but act at your peril. Judgment and belief regarding actions to be performed can never attain more than a precarious probability. Through thought, however, it has seemed that men might escape from the perils of uncertainty.

Practical activity deals with individualized and unique situations which are never exactly duplicable and about which, accordingly, no

أما العقل تبعًا للمذهب التقليدي فقد يمكن أن يظفر «بالوجود» الكلي، وهذا الوجود ما دام كليًا فهو ثابت ولا يتغير، أما حيث يكون هناك نشاط عملي فنحن بني الإنسان داخلون كشركاء في هذا المضمار، وأخشى ما نخشاه أن ضعف الثقة وقلة التقدير المجتمعين حول ظننا بأنفسنا يتجمعان كذلك حول فكرتنا عن الأعمال التي نحن مشاركون فيها. لقد أفضى عدم ثقة الإنسان بنفسه إلى الرغبة في الارتفاع فوق نفسه والذهاب إلى ما وراءها، وظن أنه في ميدان المعرفة الخالصة مستطيع أن يبلغ هذا التسامي على نفسه.

ولا حاجة بنا إلى الإطناب في ذكر الخطر الذي يحف بالعمل الظاهر للعيان. إن خلاصة الأمثال السائرة والحكم الجارية أن أفضل خطط الناس ما كانت كتجمع الفيران في خفاء، وأن الحظ هو الذي يقرر النجاح والفشل المنتظرين وليس ما نقصده ونعمله بأنفسنا. إن العواطف التي تملأ قلب المترقب لما لم يتم من عمله، ومأساة المنهزم في غرضه وأمله، وفواجع الحوادث، كل أولئك أمور دارجة تدور عليها تعليقات الناس على مسرح البشرية. إننا نستعرض الظروف وتقرر أحكم إختيار نستطيعه، ثم نعمل وتلقى مصير هذا الإختيار على كاهل الحظ أو القدر أو العناية الإلهية.

complete assurance is possible. All activity, morevoer, involves change. The intellect, however, according to the traditional doctrine, may grasp universal Being, and Being which is universal is fixed and immutable. Wherever there is practical activity we human beings are involved as partakers in the issue. All the fear, disesteem and lack of confidence which gather about the thought of ourselves, cluster also about the thought of the actions in which we are partners. Man's distrust of himself has caused him to desire to get beyond and above himself; in pure knowledge he has thought he could attain this self-transcendence.

There is no need to expatiate upon the risk which attends overt action. The burden of proverbs and wise saws is that the best laid plans of men as of mice gang agley. Fortune rather than our own intent and act determines eventual success and failure. The pathos of unfulfilled expectation, the tragedy of defeated purpose and ideals, the catastrophes of accident, are the commonplaces of all comment

يقول لنا رجال الأخلاق: أنظروا إلى الغاية حين تعملون، ثم يخبروننا أن الغاية لا يقين فيها أبداً. فالحكم والتخطيط والإختيار مهما تبلغ من الكمال، والعمل مهما بلغ من إحكام التنفيذ، ليست أبدًا العوامل الوحيدة المحددة للنتيجة، إذ ثمة قوى طبيعية لا تبالي وظروف غير منظورة تتدخل ويكون لها الكلمة النهائية. وكلما كان المصير أشد أهمية كانت كلمتها بالنسبة للأحداث المقبلة أعظم.

من أجل ذلك تطلع الناس إلى البحث عن عالم ليس فيه نشاط ظاهر، وليست له نتائج خارجية. ولعب شعار «الأمن أولًا» دورًا كبيرًا في إيثار المعرفة على العمل والصنع. أما الذين يلائمهم التفكير الخالص وعندهم من الفراغ والإستعداد ما يؤهلهم لمتابعة ما يؤثرونه، فالسعادة الناشئة عن المعرفة سعادة لا تشوبها شائبة لأنها تتعلق بالمخاطر التي لا حيلة للعمل الظاهر في الخلاص منها.

on the human scene. We survey conditions, make the wisest choice we can; we act, and we must trust the rest to fate, fortume or providence. Moralists tell us to look to the end when we act and then inform us that the end is always uncertain. Judging, planning, choice, no matter how thoroughly conducted, and action no matter how prudently excuted, never are the sole determinants of any outcome. Alien and indifferent natural forces, unforesceable conditions, enter in and have a decisive voice. The more important the issuc, the greater is their say as to the ulterior event.

Hence men have longed to find a realm in which there is an activity which is not overt and which has no external consequences. "Safety first" has played a large role in effecting a preference for knowing over doing and making. With those to whom the process of pure thinking is congenial and who have the leisure and the aptitude to pursue their preference, the happiness attending knowing is unalloyed; it is not entangled in the risks which overt action cannot escape. Thought has

وقد زعموا أن الفكر نشاط باطني خالص يصدر عن ذاتية العقل وحده، و«العقل» طبقًا للمذهب التقليدي الكلاسيكي كامل في ذاته ومكتف بذاته. وقد يترتب العمل الظاهر على أفعال العقل ولكن بطريق خارجي، وهو طريق ليس ذاتيًا ملازمًا لكمالها. وما دام النشاط العقلي كاملًا بذاته فلا حاجة له إلى مظهر خارجي يتجلى فيه. ويرجع السبب في الفشل والخيبة إلى حوادث عرضية تصدر عن عالم من الوجود غريب جموح أدنى. فالمصير الخارجي للفكر يلقى في عالم خارجي عنه، ولكنه عالم لا يخدش بأي حال سمو الفكر والمعرفة وكمالهما في طبيعتهما الباطنة.

وهكذا نظر الناس إلى الفنون التي بها يبلغون ما يمكن من الأمن العملي نظرًا أحط. فالأمن الذي تقدمه نسبي، ناقص أبدًا، ومحفوف بأخطار الظروف الخارجية. بل قد ينعون على الإكثار من الفنون بإعتبار أنها مصدر لمخاطرة جديدة إذ كل فن منها يتطلب ما يلزمه من وسائل لوقايته. وكل منها حين يجري مجرى العمل يجلب معه نتائج جديدة غير متوقعة لها مخاطرها التي لم نعد أنفسنا لها.

been alleged to be a purely inner activity, intrinsic to mind alone; and according to traditional classic doctrine, "mind" is complete and self-sufficient in itself. Overt action may follow upon its operations but in an external way, a way not intrinsic to its completion. Since rational activity is complete within itself it needs no external manifestation. Failure and frustration are attributed to the accidents of an alien, intractable and inferior realm of existence. The outer lot of thought is cast in a world external to it, but one which in no way injures the supremacy and completeness of thought and knowledge in their intrinsic natures.

Thus the arts by which man attains such practical security as is possible of achicvement are looked down upon. The security they provide is relative, ever incomplete, at the risk of untoward circumstance.

The multiplication of arts may even be bemoaned as a source of new dangers. Each of them demands its own measures of protection. Each one in its operation brings with it new and unexpected consequences

والبحث عن يقين هو بحث عن سلام مضمون، عن أمر لا يتصف بالخطر ولا يظلله الخوف الذي يلقيه العمل. وليس اللايقين من حيث هو كذلك هو الذي يبغضه الناس، بل ما يقحمنا فيه الريب من أخطار الشرور. ولو كان في الريب الذي إنما يؤثر على تفصيلات النتائج التي نجربها ضمان للذة، ما كان مؤلمًا لاذعًا، بل كان مصدرًا لحماسة المخاطرة ولذة التعدد. أما البحث عن يقين كامل فلا يمكن أن يتم إلا في المعرفة الخالصة وحدها. وهذا هو قول معظم تراثنا الفلسفي الجاري.

وعلى حين إتخذ المذهب التقليدي كما سنرى فيها بعد سبيله إلى كل دعوى وكل موضوع، وأصبح يحدد الشكل الخاص بتيار المسائل والنتائج المتعلقة بالعقل والمعرفة، فقد نشك إذا تخلصنا فجأة من عبء الماضي الموروث أيمكننا على أساس الخبرة الحاضرة أن نصطنع النظرة الوضيعة عن العمل، والنظرة المتعالية عن المعرفة المنفصلة عن العمل كما يمليها المذهب التقليدي.

having perils for which we are not prepared. The quest for certainty is a quest for a peace which is assured, an object which is unqualified by risk and the shadow of fear which action casts. For it is not uncertainty per se which men dislike, but the fact that uncertainty involves us in peril of evils. Uncertainty that affected only the detail of consequences to be experienced provided they had a warrant of being enjoyable would have no sting. It would bring the zest of adventure and the spice of variety. Quest for complete certainty can be fulfilled in pure knowing alone. Such is the verdict of our most enduring philosophic tradition.

While the tradition has, as we shall see later, found its way into all themes and subjects, and determines the form of current problems and conclusions regarding mind and knowledge, it may be doubted whether if we were suddenly released from the burden of tradition we should, on the basis of present experience, take the disparaging view of practice and the exalted view of knowledge apart from action which

ذلك أن الإنسان على الرغم من المخاطر الجديدة التي أقحمته فيها آلات فنونه الجديدة المتعلقة بالإنتاج والنقل قد تعلم أن يلعب بمصادر الخطر، بل إنه ليسعى إلى إستخراجها حين سئم من الضجر برتابة الحياة الشديدة التحصن. خذ مثلًا التغير الهائل الذي يجرى بالنسبة إلى منزلة المرأة، فهو نفسه دليل على تغيير في الإتجاه نحو قيمة الحماية كغاية في ذاتها. لقد بلغنا على الأقل في هامش شعورنا شيئًا من الإحساس بالثقة، إنه الإحساس بأن السيطرة على ظروف الحظ الأساسية بدأت إلى حد كبير تأخذ طريقها إلى أيدينا، فأصبحنا نعيش مستظلين بحماية آلاف من الفنون، وإبتدعنا مشروعات للتأمين تخفف من حدة الشرور المتزايدة وتبددها. ولو وضع حد للمخاوف التي تخلفها الحروب في طريقها، فقد يمكننا القول مطمئنين: إن الإنسان الغربي المعاصر إذا تخلص تمامًا من سائر المعتقدات القديمة عن المعرفة والسلوك فقد يزعم بدرجة معقولة من الثقة أن في طوقه بلوغ مرتبة معقولة من الأمن في الحياة.

Tradition dictates. For man, in spite of the new perils in which the tradition dictates. machinery of his new arts of production and transportation have involved him, has learned to play with sources of danger. He even seeks them out, weary of the routine of a too sheltered life. The enormous change taking place in the position of women is itself, for example, a commentary on a change of attitude toward the value of protection as an end in itself. We have attained, at least subconsciously, a certain feeling of confidence; a feeling that control of the main conditions of fortune is to an appreciable degree passing into our own hands. We live surrounded' with the protection of thousands of arts and we have devised schemes of insurance which mitigate and distribute the evils which accrue. Barring the fears which war leaves in its train, it is perhaps a safe speculation that if contemporary western man were completely deprived of all the old beliefs about knowledge and actions, he would assume, with a fair degree of confidence, that it lies within his power to achieve a reasonable degree of security in life.

هذا اقتراح نظري لا حاجة إلى حجة في قبوله، وإنما ترجع قيمته إلى أنه يشير إلى الظروف الأولى التي كان الإحساس فيها بالحاجة إلى ضمان هو الإنفعال الغالب، إذ لم يكن لدى الإنسان البدائي شيء من الفنون المحكمة الصنعة الخاصة بالوقاية والإستعمال مما نستمتع به الآن، ولم تكن له ثقة في قواه الشخصية حين كان يدعمها بآلات الفنون. كان يعيش في ظروف معرض فيها إلى غير حد للهلاك، وكانت تعوزه في الوقت نفسه وسائل الدفاع التي أصبحت اليوم أمرًا مألوفًا. فعظم آلاتنا وأدواتنا البسيطة لم تكن موجودة، ولم يكن هناك بصر دقيق بالمستقبل، بحيث واجه الإنسان قوى الطبيعة في حالة من العري أكثر من الحالة الطبيعية، فهو محفوف بأخطار لا تعرف رحمة، اللهم في بعض الظروف الجميلة. وترتب على ذلك أن أحاط الغموض بتجارب الخير والشر، ولم يكن في الإمكان تتبعها حتى نبلغ أسبابها الطبيعية، فكان يبدو أنها مقدورات وهبات ونوازل تصدر عن قوى ليس في الإستطاعة السيطرة عليها..

This suggestion is speculative. Acceptance of it is not needed by the argument. It has its value as an indication of the earlier conditions in which a felt need for assurance was the dominant emotion. For primitive man had none of the elaborate arts of protection and use which we now enjoy and no confidence in his own powers when they were reinforced by appliances of art. He lived under conditions in which he was extraordinarily exposed to peril, and at the same time he was without the means of defence which are 10-day matters of course. Most of our simplest tools and utensils did not exist; there was no accurate foresight; man faced the forces of nature in a state of nakedness which was more than physical; save under usually benign conditions he was beset with dangers that knew no remission. In consequence, mystery attended experiences of good and evil; they could not be traced to their natural causes and they seemed to be the dispensations, the gifts and the inflictions, of powers beyond possibility of control. The carious crises of birth, puberty, illness, death, war, famine, plague, the uncertainties of the hunt, the vicissitudes of climate and the great

ثم إن الأزمات التي لا يؤمن لها جانب من ولادة ومراهقة ومرض، وموت وحرب، وقحط ووباء، والشك في ثمرة الصيد، وتقلب الجو وتغيير الفصول، كل أولئك شغل صفحة الخيال باللايقين. فكل منظر أو شيء له علاقة بأي مأساة ظاهرة أو نصر ملحوظ حسن أو نذير شر. وترتب على ذلك أن بعض الأمور أصبحت عزيزة بإعتبار أنها وسائل تجلب الأمن، بالضبط كصانع اليوم الذي يعتنى بالاته العزيزة عليه، وبعض الأمور الأخرى كان يخشاها ويتجنبها بسبب ما يمكن أن تجلبه من ضرر.

وكما يقال من أن الغريق يتعلق بالقشة، كذلك الناس الذين كانت تنقصهم الآلات والمهارات التي تمت فيما بعد من العصور تشبثوا في الخيال بأي شيء يمكن أن يعد في وقت الضيق مصدرًا للعون. وما يتوجه الآن من عناية وولع وإهتمام لتحقيق الأهداف، كان يوجه قديمًا إلى ملاحظة النذر، وإصدار تنبؤات غريبة، وإقامة شعائر دينية وإستخدام أشياء لها قوى سحرية للتغلب الأحداث الطبيعية.

seasonal changes, kept imagination occupied with the uncertain. Any scene or object that was implicated in any conspicuous tragedy or triumph in no matter how accidental a way, got a peculiar significance. It was seized upon as a harbinger of good or as an omen of evil. Accordingly, some things were cherished as means of encompassing safety, just as a good artisan to-day looks after his tools; others were feared and shunned because of their potencies for harm.

As a drowning man is said to grasp at a straw, so men who lacked the instruments and skills developed in later days snatched at whatever, by any stretch of imagination, could be regarded as a source of help in time of trouble. The attention, interest and care which now go to acquiring skill in the use of appliances and to the invention of means for better service of ends, were devoted to noting omens, making irrelevant prognostications, performing ritualistic ceremonies and manipulating objects possessed of magical power over natural events. In such an atmosphere primitive religion was born and fostered. Rather, this atmosphere was the religious disposition.

الفلسفة والحضارة

وقد كتبت مجلدات عن كل مصطلح من هذين المصطلحين في هذا الموضوع. ما الحضارة؟ وما الفلسفة؟ ومع ذلك ينقضي الزمان تلو الزمان دون أن تزيل التعاريف ما يحيط بهما من غموض وتعقيد، ولم نستطع سوى السؤال عن المطلوب. غير أننا فيما يختص بأحد الإصطلاحين على الأقل وهو الفلسفة سنبرز هذا المطلوب للعيان. وبعد، فإن تقرير علاقات الفلسفة بالحضارة إنما يذيع بطريقة غير مباشرة وجهة النظر الفلسفية التي يؤمن بها أحدنا من قبل، وبغير أن نواجه هذه الحقيقة فلن ندور في حلقة مفرغة فقط ولكننا سنخدع أنفسنا حين نظن أننا نبلغ نتائج بحث أصيل نضطلع به وننفذه مستقلا عن تصوراتنا الفلسفية الخاصة بنا.

PHILOSOPHY AND CIVILIZATION((1))

Volumes have been written about each term of our theme. What is civilization? philosophy? Yet time passes, and ambiguities and complexities cannot be eliminated by definition; we can only circumvent them by begging questions. But as to one of the terms at least, namely, philosophy, we shall frankly make what it begged explicit. A statement of the relations of philosophy to civilization will, after all, only expound, in some indirect manner, the view of philosophy to which one is already committed. Unless this fact is faced, we shall not only beg the issue, but we shall deceive ourselves into thinking that we are setting forth the conclusions of an original inquiry, undertaken and executed independently of our own philosophical conceptions.

(1) In, Philosophy and Civilisation, by John Dewey, N.Y.1931, PP.3-6.

أما فيما يختص بنفسي فإنني أطرق باب المناقشة معتمدًا على فكرة سابقة وهي أن الفلسفة السياسة والأدب والفنون التشكيلية هي نفسها ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية، وأن صلتها بالتاريخ الإجتماعي وبالحضارة صلة باطنة. وثمة إعتقاد يشيع بين المشتغلين بالفلسفة أنه على حين كان قدماء المفكرين يعكسون في مذاهبهم ظروف أيامهم ومشكلاتها، فالفلسفة اليوم بوجه عام، وفلسفة كل فيلسوف بوجه خاص متحررة من أثر ذلك التركيب المعقد من النظم التي تكون الثقافة. فقد ظن بحماسة كل من بيكون أو ديكارت أو كانط أنه

كان يقيم دعائم الفلسفة من جديد ما دام يرسي قواعدها مطمئنة على أساس فكرى خالص، ونعني أنه خلوص من كل شيء ما عدا الفكر. غير أن تيار الزمان كشف عن ذلك الوهم، لأن تيار الزمن حين يعرض ثمار الفلسفة، يعرض تلك المهمة القديمة والمتجددة على الدوام، مهمة التوفيق بين مجموعة التقاليد المكونة لعقل الإنسان في الوقت الحاضر وبين الإتجاهات العلمية والمطامع السياسية الجديدة والتي لا تتلاءم مع السلطات المتوارثة.

As for myself, then, the discussion is approached with the antecedent idea that philosophy, like politics, literature and the plastic arts, is itself a phenomenon of human culture. Its connection with social history, with civilization, is intrinsic. There is a current among those who philosophize the conviction that, while past thinkers have reflected in their systems the conditions and perplexities of their own day, present-day philosophy in general, and one's own philosophy in particular, is emancipated from the influence of that complex of institutions which forms culture. Bacon, Descartes, Kant each thought with fervor that he was founding philosophy anew because he was placing it securely upon an exclusive intellectual basis, exclusive, that is, of everything but intellect. The movement of time has revealed the illusion; it exhibits as the work of philosophy the old and ever new undertaking of adjusting that body of traditions which constitute the actual mind of man to scientific tendencies and political aspirations which are novel

فالفلاسفة جزء من التاريخ، يجرفهم تياره، وإذا كانوا من بعض الوجوه خالقين لمستقبله إلا أنهم كذلك بلا نزاع مخلوقات لماضيه.

وأولئك الذين يقررون في تعريفهم للفلسفة تعريفًا مجردًا أنها تبحث في الحق الأبدي أو الحقيقة الأزلية دون ملابسة من الزمان والمكان الموضعين، مضطرون إلى التسليم بأن الفلسفة من حيث إن لها كيانًا محسوسًا فهي تاريخية تجرى مع الزمان وتستقر في أماكن عدة من المواضع. قلب صفحات كتب تاريخ الفلسفة الموجودة بين يديك وستجد أنه قد سطر فيها نفس العصور الزمنية ونفس التوزيعات الجغرافية التي تكون التخطيط الفكرى للسياسة أو الصناعة أو الفنون الجميلة. ولا أستطيع أن أتصور كتابًا في تاريخ الفلسفة لم يوزع مادته بين الشرق والغرب، ولم يجد أن تاريخ الفلسفة الغربية ينقسم إلى قديم ومتوسط وحديث. وأنه حين تحدث عن الفكر اليوناني لم يميز بين المدن الآسيوية والإيطالية وأثينا. ومن جهة أخرى أولئك الذين يزدرون مهمة الفلسفة باعتبار أنها إشتغال عقيم رتيب بمشاكل لا يمكن حلها أو غير واقعية، لا يمكنهم دون أن يتهموا بالتعصب، أن ينكروا أنه ولو أن مهمة الفلسفة هي الكشف عن الحقائق الأزلية فهمتها بالغة الأهمية بإعتبار أنها تكشف عن نظم الإنسانية وإعتراضاتها وآمالها.

and incompatible with received authorities. Philosophers are parts of history, caught in its movement; creators perhaps in some measure of its future, but also assuredly creatures of its past.

Those who assert in the abstract definition of philosophy that it deals with eternal truth or reality, untouched by local time and place, are forced to admit that philosophy as a concrete existence is historical, having temporal passage and a diversity of local habitations. Open your histories of philosophy, and you find written throughout them the same periods of time and the same geographical distributions which provide the intellectual scheme of histories of politics, industry or the fine arts. I cannot imagine a history of philosophy which did not partition its material between the occident and the orient; which did not find the former falling into ancient, medieval and modern epochs; which, in setting forth Greek thought, did not specify Asiatic and Italian colonies and Athens. On the other hand, those who express contempt for the enterprise of philosophy as a sterile and monotonous preoccupation with unsolvable or unreal problems, cannot, without convicting them

هاتان الوجهتان من النظر إلى تاريخ الفكر، يُقدمان عادة على أنهما نقيضان لا يمكن التوفيق بينهما. فبمقتضى إحدى الوجهتين: تاريخ الفكر هو سجل أعمق مباحث العقل للوجود المطلق، وعند الوجهة الأخرى، إنه مسرح لدعاوى مزعومة وألوان سخيفة من الفشل. ومع ذلك فهناك وجهة من النظر تشترك فيها الفكرتان، وهذا الجامع المشترك أهم من موقف التعارض بينهما.

فالمعنى أوسع أفقًا كما أنه أثمن قيمة من الحق، وعناية الفلسفة بالمعنى أولى من عنايتها بالحق.

إننا في الفلاسفة نبحث عن شيء شبيه بمعنى الحضارة الأثينية أو بمعنى مأساة أو بمعنى قصيدة غنائية. وكما أن التاريخ ذا الأثر يعيش في خيال الإنسان فكذلك الفلسفة إرتياد آخر للخيال فيما قام به الخيال من قبل.

selves of Philistinism, deny that, however it may stand with philosophy as a revelation of eternal truths, it is tremendously significant as a revelation of the predicaments, protests and aspirations of humanity.

The two views of the history of thought are usually proffered as irreconcilable opposites. According to one, it is the record of the most profound dealings of the reason with ultimate being; according to the other, it is a scene of pretentious claims and ridiculous failures. Nevertheless, there is a point of view from which there is something common to the two notions, and this common denominator is more significant than the oppositions. Meaning is wider in scope as well as more precious in value than is truth, and philosophy is occupied with meaning rather than with truth.

In philosophy we are dealing with something comparable to the meaning of Athenian civilization or of a drama or a lyric. Significant

history is lived in the imagination of man, and philosophy is a further

إن كل ما يميز الإنسان ويفصله عن التراب الذي يمشي عليه، أو الطعام الذي يأكله، يحصل في تفكيره وإنفعالاته، فيما إصطلحنا على تسميته بالشعور. إن معرفة تركيب العصى والحجارة، وهو عمل لا ريب أن الحقيقة فيه جوهرية بصرف النظر عن أي توجيه زائد قد تضيفه، ليس في آخر الأمر إلا ثروة للشعور أو الميدان المعاني. وهكذا فإن التفكير العلمي نفسه ليس في نهاية الأمر إلا وظيفة للخيال يضيف بها إلى الحياة ثروة ما يقدمه من دلالة الأشياء. وأيضًا فإن من طبيعة التفكير العلمي أنه يجب أن تخضع لاختبارات معينة من التطبيق والتوجيه. فلو كانت الدلالة متطابقة مع الوجود، ولو كانت القيم هي والأحداث شيئًا واحدًا، لكانت المثالية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة.

ومن الأقوال الشائعة أن الإنسان لا يستطيع ماديًا ووجوديًا إلا أن يخدش القشرة الخارجية للعالم خدشًا سطحيًا عابرًا. وأصبح كذلك من التسلية الفكرية الرخيصة التقابل بين ضآلة الإنسان التي لا حدّ لها وبين عظمة الأكوان الكوكبية.

excursion of the imagination into its own prior achievements. All that is distinctive of man, marking him off from the clay he walks upon or the potatoes he eats, occurs in his thought and emotions, in what we have agreed to call consciousness. Knowledge of the structure of sticks and stones, an enterprise in which, of course, truth is essential part from whatever added control it may yield, marks in the end but an enrichment of consciousness, of the area of meanings. Thus scientific thought itself is finally but a function of the imagination in enriching life with the significance of things; it is of its peculiar essence that it must also submit to certain tests of application and control. Were significance identical with existence, were values the same as events, idealism would be the only possible philosophy.

It is commonplace that physically and existentially man can but make a superficial and transient scratch upon the outermost rind of the world. It has become a cheap intellectual pastime to contrast the infinitesimal pettiness of man with the vastnesses of the stellar universes.

غير أن جميع هذه الموازنات لا محل لها، فنحن لا يمكن أن نوازن بين الوجود والمعنى لأنهما متباعدان. إن الحياة المميزة للإنسان هي نفسها المعنى لإمتداد هائل من أنواع الوجود، وبغير ذلك المعنى لن يكون للوجود قيمة أو أهمية. وليس ثمة مقياس مشترك للوجود الطبيعي والتجربة الشعورية، لأن التجربة الشعورية هي المقياس الوحيد للوجود. إن أهمية الكائن هو فيما يثيره من انفعال وما يبعثه من فكر، ولو أن كيانه ليس هو وجوده.

ويترتب على ذلك أنه ليس ثمة فرق نوعي بين الفلسفة و بين دورها في تاريخ الحضارة. فأنت إذا كشفت عن الخاصة الصحيحة والوظيفة الوحيدة في الحضارة وعرفتهما فقد عرفت الفلسفة نفسها.

Yet all such comparisons are illicit. We cannot compare existence and meaning; they are disparate. The characteristic life of man is itself the meaning of vast stretches of existences, and without it the latter have no value or isnificance. There is no common measure of physical existence and conscious experience because the latter is the only measure there is for the former. The significance of being, though not its existence, is the emotion it stirs, the thought it sustains.

If follows that there is no specificable difference between philosophy

and its role in the history of civilization. Discover and define the right characteristic and unique function in civilization, and you have defined philosophy itself.

مراجع

١- تقع مؤلفات ديوي في كتب ومقالات، وقد ذكرنا ثبتا هذه الكتب والمقالات في إبتداء هذا الكتاب عند آخر المقدمة.

٢ – ونحيل إلى الثبت الكامل بكتاباته والذي ألحقه الأستاذ شيلب في الطبعة الثانية لكتابه عن فلسفة جون ديوي، بعنوان

Bibliography of the Writings of John Dewey pp. 611-686.

٣- مؤلفاته المترجمة إلى العربية

(١) –الديمقراطية والتربية –متى عقراوي وزكريا ميخائيل –لجنة التأليف –القاهرة – الطبعة الثانية ١٩٥٤– ٣٧٦ صفحة.

(٢) – الخبرة والتربية وله ترجمتان

(أ) محمود البسيوني ويوسف الحمادى –دار المعارف بمصر– ١٩٥٤– ١٠٠ صفحة.

(ب) مُحَمَّد رفعت رمضان ،نجيب إسكندر، مُحَمَّد بدران –مكتبة الأنجلو– القاهرة (بدون تاريخ) ٨٧ صفحة وقد رجعنا إلى الترجمة الثانية.

(٣) – الحرية والثقافة –أمين مرسى قنديل –مكتبة الأنجلو –القاهرة ١٩٥٥– ٢٥٩ صفحة.

(٤) – تجديد في الفلسفة –أمين مرسي قنديل وزكى نجيب محمود – مكتبة الأنجلو – القاهرة –(بدون تاريخ)٣٤٠ صفحة.

(٥) – آراء توماس جيفرسون الحية –محمود يوسف زايد –دار الحياة –بيروت – ١٩٥٧ –٥٥ صفحة مقدمة من ٥٧ إلى ٢٦٠ منتخبات.

(٦) التربية في العصر الحديث **Educaton Today** عبد العزيز عبد المجيد ومُحَمَّد

حسين المخزنجى –مراجعة مُحَمَّد بدران –النهضة المصرية القاهرة – ١٩٤٩ –٢١٢ص –الجزء الأول فقط.

(٧) البحث عن اليقين –أحمد فؤاد الأهواني –دار إحياء الكتب العربية –القاهرة – ١٩٦٠ –٣٤٢ ص.

(٨) المنطق نظرية البحث –زكي نجيب محمود –دار المعارف –القاهرة ١٩٦٠– ٨٥٥ ص.

(٩) الفردية قديمًا وحديثًا –خيري حماد –دار الحياة –بيروت –١٩٦٠ –١٥٦ ص.

(١٠) مدارس المستقبل (Schools of Tomorrow) –عبد الفتاح المنياوي – مكتبة النهضة المصرية –القاهرة –١٩٦٢ –٣٤٢ ص.

(تأليف جون ديوي وإيفلين ديوي).

(١١) المدرسة والمجتمع –أحمد حسن عبد الرحيم –دار الحياة –بيروت –١٩٦٢ – ١٥٩ ص.

(١٢) الفن خبرة –زكريا إبراهيم –دار النهضة العربية –القاهرة – ٥٩٩ ص.

(١٣) الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني –مُحَمَّد لبيب النجيحي –مؤسسة الخانجي – القاهرة – ١٩٦٣.

(١٤) المبادئ الأخلاقية في التربية –عبد الفتاح هلال –مراجعة أحمد فؤاد – الأهواني –المؤسسة المصرية العامة –القاهرة – ١٩٦٥ –١٤٠ ص.

٤ - مراجع باللغة العربية

(١) إسماعيل القباني: التربية عن طريق النشاط –مكتبة النهضة – ١٩٥٨.

الفصل الخامس: أسس التربية عن طريق النشاط في فلسفة جون ديوي ص ١٣٣ – ٢٦٩

(٢) زكى نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد –مكتبة الإنجلو (بدون تاريخ).

الفصل الخامس –وليم جيمس وجون ديوي ص ١٦٧ –٢١٦

٥ - مراجع تقدم نصوص مختارة من كتبه :

1. Intelligence in the Modern World, John Dewry's Philosophy
Edited and with an introduction by Joseph Ratner.

Random House, 1939 - Introd. pp. -24I; Excerpts 245*1077.

2. The Wit and Wisdom of John Dewey.

Edited by A.H. Johnson Boston 1949.

Introd. pp. 43 - Excerpts 46-111.

3. John Dewey, His Contribution to the American Tradition. By Irwin Edman.
Introd. pp. 21-35; Excerpts 36-322.

6 - مراجع عن جون ديوي باللغة الأجنبية

1. The Philosophy of John Dewey - Edited by P.A. Schilpp Second Edition, N.Y. 1951 pp. 718.
2. John Dewey, Philosopher of Science and Freedom, A Symposium
edited by Sidney Hook. N.Y. 1950.
3. Sidney Hook, John Dewy: An Intellectual Portrait N.Y. 1939.
4. Feldman, The Philosophy of John Dewey, Baltimore, 1934.
5. Jorome Nathanson, John Dewey, The Reconstruction of Democratic Life. N.Y. 1951.
6. John Battle, The Metaphysical Presuppositions of the Philosophy of John Dewey. Freibours. 1951.
7. Paul Crosser, The Nihilism of John Dewey, N.Y. 1955.

٧- مراجع عامة في الفلسفة الأمريكية

1. Adams and Montague, Contemporary American Philosophy, Two Volumes, 1931.
2. Herbert Schneider, A History of American Philosophy: N.Y.
3. Gail Kennedy, Pragmatism and American Culture, Boston, 1950.
4. Richard Hofstadter, Social Darwinism in American Thought, Second Ed. Harper. N.Y. 1950.
5. Merle Curti, The Growth of American thought, Sec. Ed. N.Y. 1950.
6. John Childs, American Pragmatism and Education. N.Y. 1956.

الفهرس